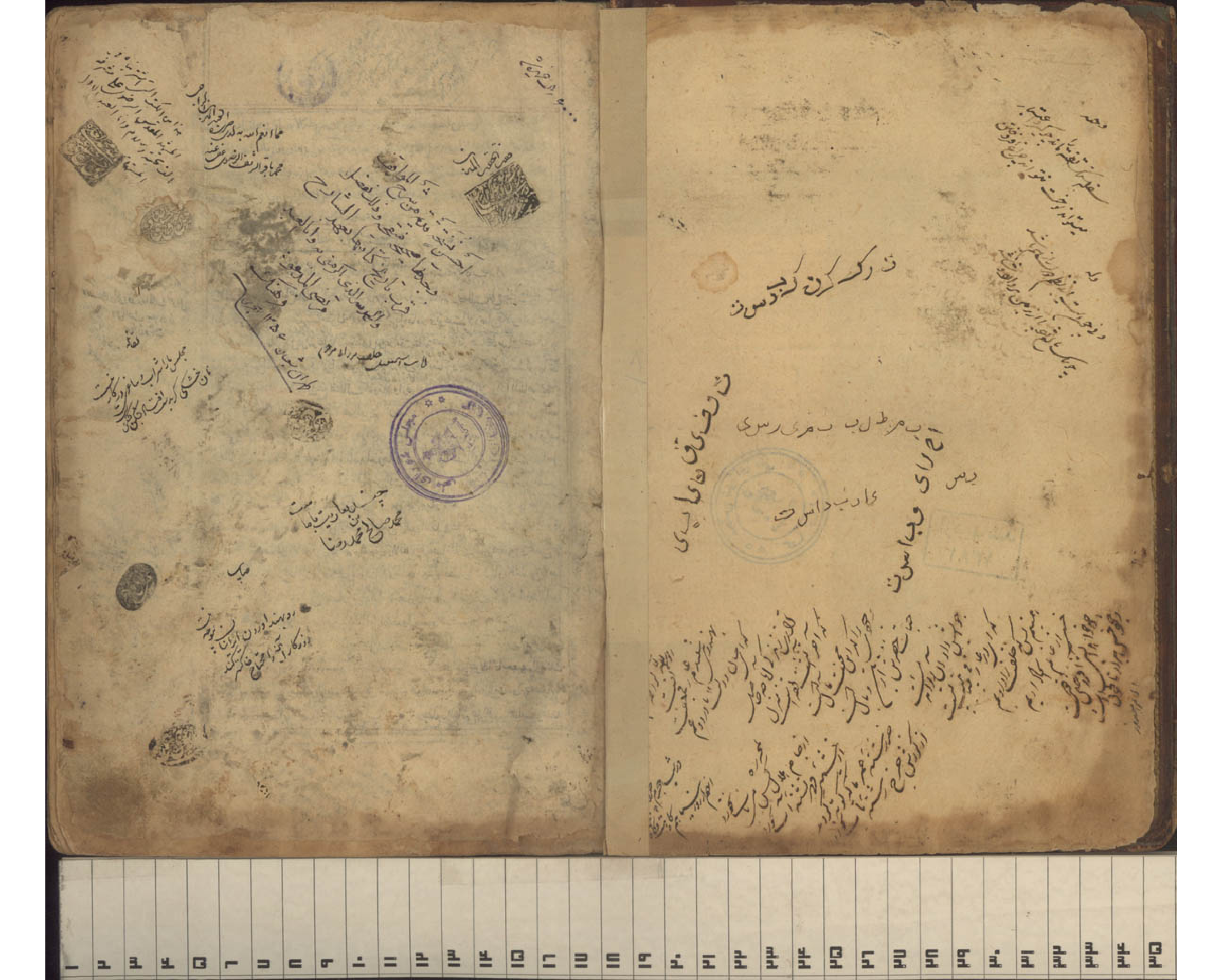

کتابخانه مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۱
۸۶۳۹۸
۱۵۵۸



هو

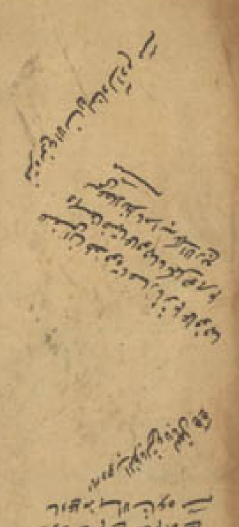
وبه ثقتي

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدست سبحات جلاله عن سمة الحدوث والزوال وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير
والانتقال تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه وتجلت على وجنات الكائنات
آثار ملكوته وإحسانه تحيرت العقول والأفهام في كبرياء ذاته وتولهت الأذهان والأوهام في بيداء
عظمة صفاته يا من دل بذاته على ذاته وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته صل على نبيك المصطفى
ورسولك المجتبى محمد المبعوث بالهدى إلى كافة الورى وعلى آله البررة الأتقياء وأصحابه الخيرة الأصفياء ما تعاقب
الظلم والضياء وبعد فإن أنفع المطالب جدوى ومآلا وأرفع المآرب منقبة وكمالا وأكمل المناصب رتبة
وجلالا وأفضل الرغائب بهجة وجمالا هو المعارف الدينية والمعالم اليقينية إذ يدور عليها الفوز بالسعادة
العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى وعلم الكلام في عقائد الإسلام من بينها أعلاها شأنا وأقواها
برهانا وأوثقها بنيانا وأوضحها تبيانا فإنه مأخذها وأساسها وإليه يستند اقتباسها واقتناصها بل
هو كما وصف به رئيسها ورأسها ومما صنفت فيه من الكتب المنقحة المعتبرة وألفت فيه من الزبر المهذبة
المحررة كتاب المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أمهاتها وأولاها ومن شعبه وفوائده على ألطفها
وأسناها ومن دلائله العقلية على أقواها وأجلاها ومن شواهده النقلية على أصحها وأحلاها وكيف لا وقد
انطوى على خلاصة أبكار الأفكار وزبدة نهاية العقول والأنظار ومحصل ما لخصه لسان المحققين وملخص ما حرره
بنان المدققين في ضمن عبارات رائقة موجزة وإشارات شائقة معجزة فصار في الاشتهار كالشمس في رابعة
النهار واستمال إليه بصائر أولي الأبصار من أذكياء الأمصار والأقطار فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة
ولم يجدوا عليها دليلا واستبهموا رموز إشاراته اللائقة ولم يهتدوا إليه سبيلا فاجتمع إلي نفر من أجلة
الأحباب المطلعين على سرائر الكتاب وألحوا علي أن أكشف لهم عن مخدراته الأستار وأبرزها عن نقاب
الحجاب حالك الأسرار ليجتلوها ناعمين مبتهجات برسمها متنزهات بمحاسن طرقها فأسعفتهم إلى ذلك
متمسكا بحبل التوفيق ومستهديا إلى سواء الطريق وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها
ويبسط من جوامع نقابها يهتدي به الساري إلى لب الألباب ويطلع به الناشئ على العجب العجاب وضمنته

جميع ما يحتاج إليه من بيان مقاصده وما له وما عليه مراعيا في ذلك شريطة الإنصاف مجانبا عن طريقة
الاعتساف فلما تيسر لي إتمامه وختم بالخير اختتامه جعلته تحفة لحضرة من أيده الله تعالى بالسلطنة العظمى
والخلافة الكبرى وزاده بسطة في الفضل والنهى وشيد ملكه بجنود لا قبل لها وأيده بمعقبات من السموات
العلى يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الأعلى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق الحق ويقطع
دابر القوم الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور المؤمنين ويجعل له لسان صدق في الآخرين
ويرفع مكانه يوم الدين في أعلى عليين وما هو إلا حضرة المولى السلطان الأعظم والخاقان الأعلم الأكرم
مالك رقاب الأمم من طوائف العرب والعجم المختص من لدن حكيم عليم بفضل جسيم وخلق عظيم ولطف عميم
شمل الورى ألطاف إعطائه وصار بهم أكنافه من كل ما لا يحصى بكل ما لا يحصى وما ترى لا يستقصى مواهب
عطاياه سمت فوق المدى وتباعدت عن رتبة الإدراك اللهى والنهى خافا جوده فتحصنا في البحر والأفلاك
من التجأ إلى جنابه يجعل له مكانا عليا ومن أعرض عنه لا يجد له وليا ولا نصيرا إذا اسم سعده أمضى
وأعلى له مكرمة أسرع الشهاب ومضى عزماته مثل السيوف قضاها لو لم يكن للصارمات فلول ما انتشر العدل
والإحسان على الأنام وما بسط الأمن والأمان في الأيام هو الذي رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها وعمر
رباع الفضل والإفضال بعد اندراسها فعادت رياض العلوم إلى رونقها مخضرة الأطراف وأضحت حدائقها
إلى غاياتها مزهرة الجوانب والأكناف ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق ومفخر أساطين بني آدم في الآفاق السلطان
المؤيد غياث الحق والدين بير محمد خلد الله ملكه وسلطانه وأفاض على العالمين بره وإحسانه وهذا دعاء
لا يرد فإنه صلاح لأصناف البرية شامل وها أنا أفيض في المقصود متوكلا على الصمد المعبود

بسم الله الرحمن الرحيم ضمن المصنف خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام
رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل أولا تيمنا ثم قال الحمد لله العلي شأنه أمره وجل الله في ذاته وصفاته وأفعاله
فإنه جامع لجهات علو الشأن لا يتطرق إلى سرادقات قدسه شائبة نقصان الجلي برهانه حجته القاطعة
التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبثة في الآفاق والأنفس يجتليها بصائر
أولي الأبصار ويشاهد بها آثار أنضو عن تصويرها نطاق الإظهار القوي سلطانه سلطنته ونفاذ
حكمه إذ لا يستعصي على إرادته شيء من الأشياء ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات
من حال إلى حال إعدادا وإفناء إعادة وإبداء الشامل طوله فضله ونواله فإن رحمته وسعت كل شيء على
حسب حاله فإنه قد جمع ما ذكرنا اقتبس من قوله الذي خلق سبع سموات هي أفلاك الكواكب السبعة السيارة
فإن الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا ومن الأرض مثلهن مثل السموات في العدد كما ورد في الأثر من أن
الأرض سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك إلا هو وقد يأول ذلك تارة بالأقاليم
السبعة وأخرى بطبقات العناصر الأربعة حيث عدت سبعا بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل الأمر أي حكمه



او قوله ينزل بينهن من السماء السابعة الى الارض السفلى بالغ حكمته التي هي اتقانه واحكامه في عمله
وفعله ولقد كرمنا بني آدم اي نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزي بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التي
جبلت عليها فطرتهم وسمي عقلا هيولانيا والعلم الضروري الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة واهلهم
اي جعلهم اهلا وفي نسخة الاصل واهلا رأسا وبالاستعداد للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء
في مدارج الكمال وذلك بان يرتقي اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات وسمي عقلا مستفادا ثم يكرر
مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل
وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدم عليه في البقاء ومن هنا قال العقل المستفاد
هو ان يصير النفس الناطقة بحيث يشاهد معقولاتها بالمشاهدة دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا
هو الغاية القصوى في الارتقاء والكمالات العلمية وتستقر في الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فبعيد … الجهات
منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناه الاصلي
الذي هو المهلة والمراد انه امرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته ولطف
وفي قوله لتدبرهم اي التفكر والتدبر فيهما مع ما في حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال
عليها بالممكنات في قوله العلي شانه وما عقبه الى العلم بوجود صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث
من صانع قديم لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل او دار قيوم قائم بنفسه
مقيم لغيره فاذن لكونه صانعا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه واحد في صفات
الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم احد في ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا حادثا
فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسته غيره صمد سيد يقصد في الحوائج اليه من صمد يصمد صمدا
اي قصد منزه عن الاشباه المشاركة في صفاته والامثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال
اي العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال
اي الذات والصفات والافعال غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرناه عالم
بجميع المعلومات لما سيأتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات والاشتراك
نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان
مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع
والانشاء اي بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اي ابتدعه واصل الخرع هو الشق وانشاء يفعل كذا اي ابتداء
يفعل مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي
للالوهية متفرد بمتقنات الافعال بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال والتفاوت … وانما اختار

صيغة الفعل اعني يفرد على تفرد تنبيها على انه استيناف يدل على اتصافه دائما بما ذكر من الصفات فان الاستيناف
المشير الى قوله نعم صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماء الحسنى ينبئ عن اتصافه
المسمى بالكمالات المبرأ عن النقائص ازلي جواب عن القدح بان اعمال اعلام الحوادث شانه لم يزل …
وانما ذكره مع الاستغناء عنه بتقديم لمقارنة لفظة ابدي فانهما ذكرا في غالب معا لتوحده بالازل والبقاء
ربطا للازلي على طريقة الاستيناف بصيغة الفعل توحده بالقدم … صفاته الزائدة على ذاته
متوجه لانها ليست مغايرة له وربطا للابدي توحده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق بابقائه
وقضى اي حكم على ما عداه بالعدم والفناء هو العدم الطارئ على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا الذي
توطئة لما ذكره من صفات الفعل وما يتعلق بها وانما ذكره بصيغ الافعال المناسبة لها ابا يحيي ويبيد
من الابادة بمعنى الاهلاك ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيئته لا يجب عليه شيء
من الافعال كما زعمه اهل الاعتزال اذ الحاكم لا يوجه عليه غيره بل ذلك على كبرياء وكون الفعل حاكما … كما
سيعرفه له الخلق والامر لا لعلة الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيئته ولا
راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل في فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت
علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح
لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والآجال الارزاق اشارة الى القضاء الذي
يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره
الذي ينقرض فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم
للتراخي في الرتبة فان المعنى … على احكام كثيرة اشار اليها بما سوى ما هو الفكر الذي ذكره فيما سبق لا يجوز
حملها على المهلة … على ان ذلك الكلام معروف بالعقل … عند … والرسول نبي معه كتاب او شرع والنبي
غير الرسول من لا كتاب معه … شرع … مثلا … قالهم للانبياء والرسل
بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة فانها تصديق من الله تعالى لهم … في دعوى النبوة سمي معجزة لاعجازه
عن الاتيان بمثله وآية لكونها علامة دالة على تصديقها … والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى غلب
ضوءه على ضوء الكواكب لدعوتهم بتسكين الواو الى تنزيهه عن النقائص وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد
بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد الاهتمام بشأنه وتأمرهم بمعرفته معرفة وجوده وعظمته باثبات الكمالات
الوصفية الذاتية وبمجده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية وتبليغ الاحكام
المتعلقة بافعالهم اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيم المقيم ووعيده بنار
الجحيم فاقام بهم على المكلفين الحجة واوضح المحجة وانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية … لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة

في ترك الاعمال والاعمال ابيض ثم ختمهم باجلهم قدرا مرتبة وشرفا واتمهم بدرا شرعا يهتدى به في ظلمات الهوى
واشرفهم نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور وازكاهم منبتا مكان غروس
واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بهذه
البلدة مكة شرفها الله تعالى فان الاماكن لها مدخل في ذكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسماتها
وحسن الافعال وكرامتها وهي ازكى البلاد وعن المشركين الذين هم نجس مطرودة عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد
الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلعم بقوله ما اطيبك من بلد واحبك الي واكرمها عند الله
لقوله عليه السلام انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمى دينا ومن حيث يجمع عليها
تسمى ملة وانما كان شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الاصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع
موضع النجاسة وحرمة السبت ترمهم لها انصته في بيت في حدو سعي القعود وعن التخفيف المفرط المفوت
لمحاسن الاداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباشرة الحيض وسن العفو عن القصاص الى
غير ذلك واوسطهم امة الاوسط كالوسط يعني الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم اصوبهم قبلة
فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واشرف ما استقبل الله واشدهم عصمة فان الانبياء معصومون
وكان عليه السلام اشدهم واقواهم في العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يامره الا بخير واكثرهم حكمة علمية
وعملية كما تشهد به سيرته لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا
عزيزا اي بالغا في العز والغلبة سيد البشر كما اشتهر في الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر الى العرب والعجم
وقيل الانس والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة يقال شفعته فقبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من حشر
يحشر ويحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
ابن هاشم كني عليه السلام بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم
وذكر الالقاب مبالغة في مبادئه القسمة وانزل معه عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته
فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عربيا مبينا اي ظاهر الاعجاز او مظهر الاحكام
من ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل العبادة دينهم واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا ماخوذ من قوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم الاية كتابا بدل من كتابا عربيا كريما مرضيا جامعا للمنافع لا تستقصى وقرآنا مقروا
قديما لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي اواخر السور ومواقف هي فواصل
الايات محفوظا في القلوب ومرويا في الصدور مقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف القرآن بالقديم ثم
صرح بما يدل على ان هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قال ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة
لكن متعلقها اعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما نفهم من ان ترتب الكلمات في الحروف وعروض الانتهاء والوقوف

مما يدل على الحروف فقط لان ذلك لعقود في الالات القراءة واما ما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم
معنى قائم بذاته تعالى وقد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاؤه اشتراك لفظ
المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسنزداد لك في ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين بالذكر
لان شانا انه غالب الناس قدامه ومن خلفه ولا يتطرق اليه نسخ اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه وذلك لانقطاع
الوحي بموته وتقرير احكامه الى يوم القيمة ولا تحريف في اصله بان يبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم
التورية ووصفه بان يغيره مثلا اعرابا او شيئا منه كما غيرت النصارى شيئا مما انزل اليهم في الانجيل
من قوله ولد الله عيسى من جاريته عذرا اي جعله متولدا منها واما لا يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى
وانا له لحافظون ولما توفاه اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت
باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهتدين عن مطاعنهم كيلا تفضي المطاعن الى
سوء اعتقادهم فيهم وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعني ابا بكر رضي الله عنه الذي قد نزل فيه وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشار الى انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع
واحقهم بخلافته واولاهم فانه عليه السلام جعل خليفة له في امامة الصلوة حال حيوته فابرم معاقد الدين لحكمها
ومهد بسطها ووطئها من ذلك تصلبه في دفع مانعي الزكوة معللا بان صلوته عليه كانت سكنا لهم دون
صلوتهم ورفع مبانيه وشيد يقال شيد البناء طوله واقام الاود ورتق الفتق الاود الاعوجاج
والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث يقال لم الله شعثه اي اصلح وجمع ما تفرق من اموره وسد
الثلمة الخلل وقام في قيام الانبياء بامر دينهم ودنياهم الا ان يوزن السد هو القوي وجلب المصالح جذبها
ودرء المفاسد دفعها لاولاهم واخريهم وكفاه وقوع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع
من بعده من الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى اتبع اثره وهو بتحريك الثاء ما بقي من رسم الشيء والترسم
وتبينه طريقته جبروا افتخر واعتاة الجبابرة هو جمع العاتي وهو المجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل
على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى
اضاءوا من بينه الافاق واشرقت الافاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف والعلوم والاعتقادات
الحقة ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة
والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى العقائد الزائغة
الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه
صلوة تكافئ عائل سابقة بلائه سابق مشقته وعنائه في ازهاق الباطل وافنائه وتضاهي ثنائه بحسن
عنايته ونفعه وكفاية في اظهار الحق واعلائه وعلى اله نجوم الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم في مسالك الاهتداء

جنبه الشر كاه داشت اورا از بدى افعال معتاده

ومنازل الاعمال وعلى جميع اصحابه ممن هاجر اليه من اوطانه او نصره واوى في مكانه وسلم عليه وعلى آله
واصحابه تسليما كثيرا وبعد شرع يبين الباعث على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعني ان كماله
بعد تحصيله وتكميله نوعا ممتوعا مسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو بحصول صفاته الخاصة به وصدور
اثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان بحصول صفات مختصة قائمة به غير
صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثاني اثار صادرة عنه مقصودة منه مخصوصة مختص به انقص كالكتابة
الصادرة عنه وكالمضاء للسيف وبحسب زيادة ذلك اعني الكمال الثاني ونقصانه تتفاضل بعض افراده
اي افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعد واحد منهم بالف ولم ار امثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد
الف بواحد بل يعد احدهم سماء والاخر ارضا الناس ارض بكل ارض وانت من فوقهم سماء واما تفاضل
الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل متنوعاتها المستتبعة لخواصها واثارها المقصودة منها كما اشار بقوله
والانسان يشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز في المكان والفضاء الخالي عن المتحيز وللنباتات
في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم في حيوته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه وهذه الامور
المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هي كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامي او للحيوان
وانما يتميز الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكرنا بما اعطي من القوة النطقية التي هي كماله الاول
المنوع اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التي بها يتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل اي استعداد
لادراك المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينهما من
المشاركات والمباينات واهلية النظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال وعلمه عما يمكن واستعمال
فاذا كماله الاشرف الاعلى انما هو بعقل المعقولات الاولى واكتساب المجهولات منها وادراك الاخلاق الحسنة
التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتد به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى
والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك فلتعسر الاحاطة بل تعذرها افترق
اهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا اي تقسموا امرهم بينهم زبرا بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة من الحديد
ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اي اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا محصلة او كتبا مختلفة
دابر امرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف وفروع متدانية الجنوب
واصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم في اقتناء العلوم وتفاضل رجالهم في الترقي الى
مراتبها الى ان قال ابن عباس رضي الله عنه في درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج
مسيرة خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذا العدد وقال بعض اكابر الامة واحبار الامة الحبر
بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان معنى الخبر المشهور والحديث المأثور المروي من اثرت
الحديث اذا ذكرته عن غيرك اختلاف امتي رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعني اي يريد الرسول صلى الله عليه وسلم

باختلاف

باختلاف امته اختلاف هممهم في العلوم فتوله تلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعني قوله فهمة
واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة اخرى في الكلام لحفظ العقائد ويستنظم بهما امر المعاد
وما نون العدل المقيم للنوع كما اختلف هم اصحاب الحرف في الصناعات ليتقوم كل واحد منهم بحرفة او
صناعة فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا
تبعا واستطرادا واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم
وما الفائدة فيه اتم هذا كما ذكروا ان ارفع العلوم مرتبة ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة وانفعها فائدة
واجلها عائدة واحراها اي اجدرها بعقد الهمم بها والقاء الشراشر عليها يقال القى عليه شراشره اي نفسه
بالكلية حرصا ومحبة وهي في الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة واذناب النفس انفاسها فيها وتعويدها بها
وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام
ترك الاعراض اذ لا سوى مشابهته اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام اي بصفات العظمة والاحسان
الى المخلصين من عباده اي بالصفات السلبية الثبوتية او القهر او اللطف واثبات النبوة التي هي اساس
الاسلام بل الامر به اشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى الشرايع والاحكام اي وعلى علم الكلام بناء العلوم
الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه
واصوله وبه يترقى في الايمان بالتوحيد الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك الايقان هو السبب
للهداية والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب ان يعتني بهذا العلم كل الاعتناء وانه في زماننا
هذا قد اتخذ ظهريا اي امرا منسيا قد القي وراء الظهر وصار طلبته عند الاكثر شيئا فريا بل بدعا عجيبا وقيل
مصنوعا مختلقا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال
وقيل بها فعلان والمعنى منتهى ما يرتفع اليه نظر من اشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين او مجهول
من غير التعاطي لدرايته واستبصار في رواية فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا في طلب الترقي ونسلك
بهم في هذا العلم مسالك التحقيق واني قد طالعت ما وقع الي من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم ار فيها ما فيه
شفاء العليل بامراض الاهواء في الاراء او رواء اي ري وارواء لغليل الحرارة العطش بعقل الطالب الاعتقاد
والمتشوق بها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر
الحسن سيما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعني قوله والهمم قاصرة ما وليه مالظرف نظرا الى
قرب الحال من ظرف الزمان يصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ
تطابقه اي يسعى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان لا سيما اسفانه في زمان قصور الهمم فان هذا
الاسفار اقوى والرغبات في تعلمه فاترة والدواعي اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة خاصة بين ما اجمله
من حال تلك الكتب بقوله مختصرها قاصر عن افادة المرام باختصارها المخل ومطولاتها مع الاشتمال عما فيها

من الاسهاب الممل من هفته للافهام في الوصول الى حقائق المسائل لمزيد دقتها وكذا لسان يذكر احوال المصنفين
في تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كشف عن مقاصده اي مقاصد علم الكلام القناع بان ازال استارها عنها
ولكنه قنع عن دلائله بالاقناع بما يفيد الظن وتقنع ومنهم من سلك المسالك السديدة في الدلائل لكن لم يلحظ
المقاصد ولم ينظر اليها بمؤخر عينه من كان يغفل فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من عرض ينقل المذاهب التي
ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها والاقوال التي صدرت عنهم وتبيله والتصرف بالرد عطفا
على نقله وجوه الاستدلال وكثرة السؤال والجواب فلا يبالي الامر المآل اي الى ما يرجع نقله وتصرفه وكثرة
هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حسرة ومنهم من يلفق يجمع ويضع مغالط اشبها تغلط فيها لترويج رأسه
ويزعم ان النقاد من رؤسائه من نقدها ونقضها ومنهم من يطرئ في معه ويحار فيها من المقدمات التي
يطولها ما يؤدي اليه بادي الرأي اي اول بلا امعان تامل ويبني عليها مطالبه وربما يكرر يرجع ويحمل بعضها
بعض تلك المقدمات على بعض بلا انتظام ولا وصول الى المقاصد بسبب الاختلاط ومنهم من يكثر حجم الكتاب بالبسط
في العبارة والتكرار في المعنى ليظن به انه بحر زخار كثير الماء متواج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من هو
كحاطب ليل كمن يجمع الحطب بالليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل الرجل
جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه تشبيه اشار الى وجه
الشبه في جانب المشبه وكلا المشبهين يقول يجمع ما يعن من كلام القوم يعتقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف
اغث ما جمع ام سمين وخفيف اي رقيق يكتب ما الفاه ما وجده امس اي يوم فصار جميع ما ذكر باعثا
له على تأليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فحداني ساقني وبعثني الحدب العطف والشفقة على اهل الطلب
لهذا العلم ومن له في تحقيق هو منه ارب حاجة الى ان اكتب شيئا اشار به الى كتابه كتابا مقتصدا لا مبسوطا
لا مطولا مملا مسطولا ولا مختصرا مخلا ما عازه اودعته او بهت فيه لب الالباب خلاصة العقول ومحض
القشر من اللباب ثم لم آل ولم اترك جهدا سعيا وطاقة في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية
وتركت الحق فيه يتبلج يتلالا في متنها كالصبح الابلج لا حجاب انقضاها نهفو اليه والشبه متضائل متصاغر ومتحاقر
انقضاضا كالذي ظهر مقابحه وانكشف سوءاته ويتهتك النقل والتزييف الدلائل والحدود والاوصاف
اي الاحكام للمقاصد على نكت هي ينابيع التحقيق وفقر يهدي الى مظان التدقيق النكتة طائفة من الكلام منقحة
مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر ويطلق على اجود بيت
في القصيدة تشبيها لها بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا وانا انظر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد
الماء الى المصادر مواضع الرجوع من صدر اذا رجع وانا مل المخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع
القهقرى اي الرجوع الى الخلف وانا مل فيما قررت هل من قصور فاربه واتمه وارجع البصر كرة بعد اخرى
هل ارى من فطور اي شق فاسده واصلحه حافظا احاله من ان اعتري كتبت فيه ما على حين من او دعته وما عطف عليه

اي فعلت كل ذلك حافظا للاوضاع التي يتغير يحافظ عليها رامزا مشيرا بايجاز العبارة مشبعا موضحا
باطنابها في مقام الرمز والاشباع ولعمر بالغ في تحرير كتابه وتنقيح طالبيه حتى جاء يتعلق بسائر الافعال المذكورة
كما اردت في وفق الله تعالى وسدد في اتمام ما قصدت ثم من عنده على حواه دينه بقوله جاء كلاما لا عوج فيه
ولا ارتياب في اللجلجة اي لا تردد ولا اضطراب متناسبا صدوره اوائله وفي راوه فذا او اخره متعانقا سوابقه
ولواحقه وقوله بكرا بدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وكنت برهة
من الزمان مدة طويلة منه اجيل رأيي اديره وارود قداحي كما يفعله الياسر حال يعكر في المبيد واوامر نفسي
من المؤامرة وهي المشاورة كان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه واشاور ذوي النهى جمع نهية وهي العقل
لانه ينهى عن القبيح من اصدق فالتمس تعذره خاطبها من الخطبة والضم البكر ومن حلة خاطبها سلطان
الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله في كفو متعلق باجيل وما عطف عليه اذ زفها الله
زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفافا تعرف مهرها يعلي مهرها بكثرة موقفي من عند الله موافقة
جمع موقف من الوقوف يحيى الليث يعز الدين فيهما بالسيف والسنان وهو متطلع ناظر متشرف الى موافقت
جمع موقف يحيى الدين به وفيه اشارة الى اسم الكتاب بنصرة فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز من هذه
النصرة فان السيف القاضب اي القاطع اذا لم تمض بحجة حجة كامل مخراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب به
عند التلاعب مع غاية الاجالة الراي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من وازنت بين الشيئين
اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازي لا يحاذي ولا يقابل بحد وهو غني من ان يباهي بمفاخره
ويفاخر واجل من ان يباهي ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهات اي مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور
ان يفاخره احد اصلا وهو اعظم من تملك البلاد وساس اي حفظ وضبط العباد شانا اسمه عن النسبة الى اعظم
واعلاهم منزلا ومكانا وانداهم راحة وبنانا يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا وانجمهم جاشا هي بالهمزة
رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجاش اي مربط نفسه عن الفرار شجاعة وجنانا واقواهم دينا وايمانا
وارفعهم سيفا وسنانا يقال رعته فارتاع اي افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا
واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية التي اصولها ثلثه الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم
بالرياسة الانسية من شيد ربع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستنجى جاشه الكرم بعد روحه
حين ارادت ان يعدم ورفع رايات المعالي اوان زمان نامرت فاربت الانتكاس الانقلاب على روسها
وجدد مكارم الشريعة الفضائل التي دعى اليها الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اقبل ومر آذنت
اعلنت بالاندراس بالانمحاء بحوزته ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحق لا زالت
الافلاك ساعية لهواه والاقدار متحرية لرضاه هذا دعاء قد شاع استعماله في عبارات ثم لكن الاحتراز عن امثاله
اولى اذ فيه مبالغة عن مرضيه والى الله سبحانه التضرع بأطلق لسان واحر جنان اي بغيه وافرة بوجب طاقة

اللسان بورقة ملت ثانيته يلزمها الاخلاص المستدعي للاجابة ان يؤتيه ايام دولته ويمتعه بما خوله اعطاه وملكه
دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب بما خوله الابقيين ذكرا جميلا في هذه الدار واجرا جزيلا في دار القرار انه
على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما ذكر فيه اما ان يجب تقديمه
في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات او لا يجب فح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة
التي للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف
الثالث في الاعراض او بالذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله
للرسل وبعثه للانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات او لا باعتباره وهو الموقف الخامس في الالهيات والوجه
في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادي لما عداها والسمعيات
متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال
الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية
في زمان متناه على عدم تركبهما من الجواهر الافراد التي لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود
العرض موقوف على وجوده **الموقف الاول** في المقدمات وفيه مراصد ستة **المرصد الاول** فيما يجب
تقديمه في كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه فلم يرد بوجوب التقديم انه
لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفي الذي مرجعه استحسان الاولى والاحرى في طرق التعليم وفيه مقاصد ستة **المقصد**
الاول في تعريفه اي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه
فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوم اسمه او رسما له فقد احاط احاطة اجمالية باعتبار امر
شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان عرض له ما يكفيه في طلبه لكنه لا يتصور
بصيرته فان من ركب متن عمياء اي ركب متن ناقة عمياء بمعنى الباطل او شك او خبط خبط عشواء وهي الناقة التي
لا تبصر قدامها اي يخبط بيدها كل شيء ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم
يقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على
الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثاني الى انتفاء المانع وههنا
ابحاث الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقائد ودلائلها
على ما صرح به الثاني انه اختار يقتدر على صيغة الاقتدار على القدرة التامة واطلاق المعية على المصاحبة الدائمة لينطبق
التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان ذلك العلم على ذلك الاثبات
اما لصاحب ذلك العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط دون علم الجدل الذي
يتوسل به الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك ولئن سلم فلا اختصاص له باثبات العقائد
والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه

تلك العقائد دائما على جميع العقائد بل لا مدخل له في ذلك المذهب العادي اصلا **الثالث** انه اختار يعتمد على يثبت
لان الاثبات بالعقل غير لازم واثاره على يثبت مع شيوع استعماله فيه على ايماء الى السببية الحقيقية للمبادي
من الثناء بهنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد
يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل
والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه **الرابع** ان الباء
من الباء في قوله بايراد هي للاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية
ثم ان ذلك السببية للمساواة وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات
بناء على قصد المخطئ ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبت عليه لم يبق
اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد **الخامس** ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه
للمعلوم وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به والمراد بالعقائد
ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس
الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية وعقائد وقد دون علم
الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما
ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتاتى ان
يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع
اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها انفسها فلا تستعصي الاحاطة بها والاقتدار
على اثباتها وانما تكثرت وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم
صوابا كان او خطأ فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطاناه في اعتقاده وما تمسك به في اثباته لا نخرجه من
علماء الكلام ولا نخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام **المقصد الثاني** في موضوعه
المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم علم موضوعه اي التصديق بموضوعيته لتمتاز
العلم المطلوب عند الطالب فضل امتياز اذ به اي بالموضوع تمتاز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس
الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق
واحوالها متكثرة متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متشعبة وغير متميزة اقتضى حسن التعليم وتسهيله
ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل فجمعوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما
مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا
ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه
فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال المتشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى

مشاركة في موضوع آخر لها فعلومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها ولو سلكت الاواخر ايضا هذه الطريقة في علومهم
وهو امر استحساني اذ لا مانع عقلا من ان يعد كل مسئلة علما برأسه وتفرد بالتعليم ولا من ان يعد مسائل
كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علما واحدا او يفرد بالتدوين
واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف
على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف
الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم (وهو) اي موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية)
تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات
الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة
وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة
في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم
بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا
بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى
ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه
فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه
فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا لما تقرر من ان العرض الذاتي يجب ان يكون مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد جوز
هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه بشرط ان لا تكون الحيثية المذكورة لا مدخل لها في
عروض المحمول للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا الا من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عنه بعد
اثبات عقيدة دينية (وقيل هو) اي موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل به هو القاضي الارموي اذ يبحث
فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي
احداثه واما في الآخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام في الدنيا من حيث
انهما واجبان عليه ام لا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولا يرد في هذه الاربعة
من اعتبار قيد الوجوب او عدمه ولا كانت من قبيل الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين الاول
انه قد يبحث فيه) اي في الكلام (عن غيرها) اي غير ما ذكر من الاعراض الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض)
اي احوالها (لا من حيث هي مستندة اليه تعالى) حتى يمكن ان يندرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم
الجواهر لا يستقل احدها والاعراض لا تبقى زمانين وذلك المبحث انما هو في هذا العلم على سبيل المبدئية لا على
انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك المبحث من الامور البينة بذاتها
حتى يكون من المبادي المطلوبة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله

فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم
مبينا لمسائل اخرى منه اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتي
او في علم آخر اي وان بين في علم آخر كان ذلك علما اعلى منه من علم الكلام فيبين فيه مباديه شرعي اذ لا يجوز ان
يبين مباديه في علم اعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي
والثاني اي ثبوت علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا ولقائل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد تبين اذا
كان على قلته في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مباديه
الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فلا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي تبين فيه ما يحتاج
بصدده (الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده) وذلك لان المطالب المبينة في العلم اثبات الاعراض الذاتية
لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه
واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا فلا يتحقق ذلك اصلا
واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص
بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا ويتعالى لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية
بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل مع هاتي قرن مطلب ما هو مع اثباتها في علم واحد فيلزم (اذا كان موضوع
الكلام ذاته تعالى ان لا يكون اثبات الصانع مبينا فيه) فلا يحتاج الى بيانه اصلا او كونه مبينا في علم اعلى سواء
كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يجري في الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت
في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والقسمان باطلان) يعني كون اثباته غير مبين فيه وكونه مبينا في علم
اعلى من الكلام باطل اما بطلان الاول فمما لا اشتباه فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي
حيث جوز ان يكون اثبات الصانع مسلما في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الوجود بما هو موجود
المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وانه كيف يجوز كون اعلى
العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل محتاجا اليه مع ان علماء الشرع كونه اعلى منه مما يستنكرونه فان قلت
المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما ذا حال اثباته قلت هي بينة لا يحتاج الى بيان كانية الموجود
الذي هو موضوع الالهي فلا يحتاج اثباتهما الى حملهما على غيرهما اعتبارا فتدبر (وقيل هو) اي موضوع الكلام
(الموجود بما هو موجود) اي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام (ويمتاز) الكلام
(عن الالهي المشارك له في ان موضوعهما هو الموجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث ههنا) اي في الكلام (على
قانون الاسلام بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا نظر كالقول
الاول نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اي في الكلام (عن احوال المعدوم والحال) وعن احوال امور
لا باعتبار انها موجودة في الخارج اي يبحث فيه عن احوال الامور التي لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الا

في الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم أم لا والدليل يدل على كذا وينتج الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه ولا نعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج
وأما الوجود في الذهن فهم اى المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجي في الحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تعرض لها من حيث انها موجودة
قطعا فلا احتياج **الثاني** قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه اى المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله
وبهذا القدر اى بكون المسائل حقة على قانون الاسلام لا يتميز العلم اى علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي ذلك اى كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان المخطئ من اهل علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام كما اشتهر وان كفر ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بالصفات الاجسام المستترين بالبلكفة او بدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تكون المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما يستند اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول لم لا يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع كما هو في سائر العلوم على سائر الموضوعات وهو باطل تمامه وان جعلت قيدا للابحاث فلك ان تجعل تلك الحيثية لا من جملة عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما في حيثيات العلوم

المقصد الثالث فائدته وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم يكن موافقا لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا وليزداد عطفا على دفعا رغبة فيه اذا كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب فائدته التي عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد ويحصل بسبب تلك الفائدة وهي اى فائدة علم الكلام امور
آ بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء المؤمنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كأنه قال ويخص العلماء منكم بالاعلام
ب بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاندين يجاحزه الى الاذعان والاسترشاد فيكون ما فعله تكميلا ايضا
ج بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقائده عن ان تزلزلها شبه المبطلين
د بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اى يبنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة

منه

منه فالآخذ بها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا امان السلطين (?) لها فانهم كانوا على يقين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه
ه بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد تقوية في الاحكام المتعلقة بالاعمال اذ بها اى بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله اى الفائدة التي فصلناها ما ذكر من الامور الخمسة وتسمى الفائدة بها هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته وهو منتهى الاغراض وغاية الغايات

المقصد الرابع مرتبته اى شرفه وانما وجب تعيين مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتناء في اكتسابه واتقانه لما عرفت ان موضوعه اى موضوع الكلام وهو المعلوم اعم الامور واعلاها منزلة ولانه اشرف المعلومات التي هي مباحث ذات الله وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه متعلق بحثه تنبئ عن شرفه ايضا وغايته اعني تلك السعادة المترتبة على الامور الخمسة اشرف الغايات واجلها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها اى بصحة مقدماتها وحقية الصورة العارضة لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل وهي اى شهادة العقل لها بصحتها مع تأييدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة اذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شبهة عليها فان الحكام عقولهم بها مأخوذة من اوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور المذكورة في شرف علم الكلام اعني معلومه وغايته وحجته هي جهات شرف العلم لا تعدوها اى لا تتجاوز جهات الشرف هذه الامور التي ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو فالكلام اذن اشرف العلوم من جميع جهات الشرف

المقصد الخامس مسائله هكذا في نسخة وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه لينبه الطالب على ما يوجه الهمة من المطالب فيتهيأ لمزيد استبصاره في طلبها وادراك التي هي المقاصد لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومباد اما تصورية او تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليها واما عد موضوعه جزءا ثالثا فمبني على ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية وكونه موضوعا من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا واما انيته اعني وجوده فمن المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهي اى مسائل الكلام كل حكم نظري حمل المسألة نفس الحكم لانه المقصود في نفس القضية المطلوبة في العلم واما اطرافها فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب اذ المسألة قد تكون ضرورية محتاجة في العلم اما الى الاحتجاج الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى مآل معناه كما يقال

المبادي التصديقية على اقسام — مصادرات — اصول موضوعة — مصادرات

وهي الاحكام النظرية المعلومة به او اى ذلك الحكم المطلوب من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شيء منها
سواء كان توقفها قريبا او بعيدا وهو اى الكلام العلم الاعلى اليه ينتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت
موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادى تبين في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي فان ذلك ان علماء
الاسلام وجدوا اولا اثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من
مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر
اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها تلك العقائد
سواء كان توقفها عليها باعتبار موادها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم
هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مبادى تبين في علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها او مستغنية
عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي اي تلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومبادى لمسائل اخرى
منه لا تتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور فيما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث
النظر والدليل مسائل كلامية ويجوز ان يكون مبادى لعلوم الشرعية مبينة في علم غير شرعي ويحتاج بذلك
اليه فيما لا يجرى عليه الا فلسفي او متفلسف تحصل من فضلات الفلاسفة وشبهه ذلك باحتياج اصول الفقه
الى العربية فهذا لا يعقوه مبهوتا فان قلت قد اودع في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع
الشبه عنها قطعا قلت ذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب فتنبه اي على الكلام يسمى العلوم
الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا وهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها ما سواها وليس
لغير حكم بعض منها على بعض آخر ويكون ذلك البعض رئيسا مقتصرا ثم ان نفع الكلام فيما عداه نظرى
الا فاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم **المقصد السادس**
تسميته واما وجه تسميته بها لانه بيان تسمية العلم الذي يوجد الى تحصيله من بعد اطلاع على حاله تفضى
بالطالب مع ما سبق الى كمال الاستبصار في شأنه انما سمى الكلام الكلام اما بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم
علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق
في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة سمى خادم العلوم والكلام وبها سمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه
فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسها او لان ابوابه عنونت اولا في
كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعض بهذا العنوان نحو ذلك الاسم بجاله او لان مسئلة الكلام يعني قدم القرآن
وحدوثه اشهر اجزائه وسبب ايضا لتدونه حتى كثر فيه اي في حكم الكلام انه قديم او حادث التناحر اي التقاتل
والتسفك اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف
بحدوث القرآن فغلب عليه تسميته للشيء باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم
على ما ان ما فيه المنطق من انه يتوقف على النطق في العقليات في المخاصمات **المرصد الثاني**

تعريف العلم

في تعريف مطلق العلم لما فرغ من مقاصد علم الكلام وما يتعلق به في المرصد الاول وكان ذلك مقدمة للشروع
فيه وكان لابد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى
ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق
الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث
اخرى يتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من العقائد المكتسبة
مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي
ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على ثمانية قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم
واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه اي في العلم
المطلق ثلثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري تصور ماهيته بالكنه واختاره الامام الرازي لوجهين
الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده اي بانه موجود ضروري اي حاصل له بلا اكتساب نظر وهذا علم خاص
متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على
العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزء منه سابقا
عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المط والجواب بعد تسليم الضرورة
حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وهو اي حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره
وغير مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصورها اصلا بل يمكن مع كونها حاصلة
لنا ان نحتاج في تصورها الى توجه واستئناف التفات اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك
العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا
ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه ان اريد انه اذا كان العلم ذاتيا للماهية وكان شيء من افراده متصورا بالكنه يلزم تصوره كذلك
فممنوع الا ان يقال لا نعول على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم
بذلك والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي اولى
بان يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوراته ولا بداهة شيء
منهما فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصوراتهما او احدهما مكتسبة
فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى
حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا يخلو عنه البله والصبيان الذين لا ساق
لهم في اكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان التصديق هو الحكم وحده وتصورات اطرافه شروط
له خارجة عنه او التصديق هو الحكم المستغني عن الاستدلال وان كانت تصورات اطرافه نظرية او ليس التصديق هو عبارة عن
المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام

لما عرفت من ان حد التصديق هو الذي يمتنع بنفسه عن النظر مطلقا ثم انه في جواب لا يقال بقوله
لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه كما نحكم على جسم معاين
مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو انسان او حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز
والشغل بل نحكم بان الواجب تعالى اما متحيز او لا وان لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل باعتبار امر عام عارض لهما
ككونه صانعا للعالم الذي يعتبر به للمدرك مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا
ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو
باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل
منهما على معلومية الاخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه اي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته
لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون
ضروريا لجواز ان لا يكون متصورا بكنهه اصلا والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور
حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا متصورين حقيقة العلم المطلق والذي نحاول
ان نعلمه اي نطلب ان نحصله على ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور
حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي
ايضا موقوف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول موقوفا على تصور حقيقته
فلا دور وحاصل حل الشبهتين الفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لان
منشاهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية
العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل
ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه موقوف على حصول ماهيته في ضمنه
قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فيلزم توقف كل منهما على الاخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم
في النفس على وجهين احدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما
له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان يتصورها والثاني ان يرتسم فيها بمثالها
وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المط
سعر بهما اضمحلت الشبهتان بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو
نظري ولكن يعسر تحديده ورفعا تمسكا بالدليل الثاني اما قال به لان الضروري في تحليلية الا ترى انه ان قد دل على
امتناع التحديد وعسره ولم يدل على شيء فالاطريق في معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان تميزه
عما يلتبس به من الاعتقادات فيقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق
والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن

بالجزم

بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثبات الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكان
يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا
القول بعيد فانهما اي القسمة والمثال ان افادا تميزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها اذ لا معنى
بهما للتحديد ههنا سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان تحصيل المعرفة بشيء لا بد ان يفيد تميزه
عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة
محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا
يعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والمثال بادراك الباصرة
يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا يعترض لكنه
خارج عما نحن فيه كما اعترف به المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات الاول لبعض
المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع
فزيد لا بعد عن ضرورة او دليل فانه يدفع دخول التقليد لكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق اعني الظن الصادق
الحاصل عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه
ويرد عليهم اي على اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا والمعدومات
الممكنة التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به واشار الى رده
بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبداهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع
الضدين والنقيضين ولا تصور لهما الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما ويناقض كلامه ايضا
لان هذا اي انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيستدعي هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم
على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس
شيئا معنى انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اي كونه شيئا لغة الثاني للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم
على ما هو به فيخرج عنه علم الله سبحانه وتعالى مع كونه معرفا بان الله تعالى عالما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا
لا اصطلاحا ولا لغة وفيه اي في التعريف دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه
مع زيادة وانت تعلم ان على ما هو به فضل لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به
جهل لا معرفة الثالث للشيخ ابي الحسن الاشعري قال تارة العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما
او هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ العالم في تعريف العلم وقال
اخرى العلم ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور لاخذ المعلوم في الحد وفيه ان الادراك
مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب بانه اشتهر في معنى العلم
قلنا لم يسمع ممن يكتب بعرفنا الشيء بمعنى لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة

المذكورة يعني أن قوله على ما هو به زائد فإن المعلوم لا يكون إلا كذلك الرابع لابن فورك هو ما يصح ممن قام به إتقان
الفعل أي إحكامه وتخليصه عن وجوه الخلل فإن أراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعاً وإن أراد ما له مدخل فيها
مدخل القدرة في الفعل ويخرج عنه علمنا إذ لا مدخل له في صحة الإتقان على رأينا فإن أفعالنا ليست بإيجادنا
وقد أورد عليه بعض أن يسلم أن فعل العبد بإيجاده على أصل الفلاسفة وبالباري تعالى وبالمستحيل فإن ما يتعلق به هذا
العلم ليس فعلاً ولا مما يصح إتقانه به وأما ما أورد عليه من أنه لو أراد ما يصح به إتقان متعلقه أما لو أراد ما يصح به
الإتقان في الجملة وإن لم يكن مصححاً بحسب خصوصه فلا يرد ذلك عليه ولم يعتبر شيئاً من عبارات المذكورة
نحو تبين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والرد وإن التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه
علمه تعالى أو إثباته أي إثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والرد وإنه يلزم أن يكون العالم منا بوجوده تعالى
مثبتاً له وهو يصح وأيضاً الإثبات يطلق على الإيجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا يصح هاهنا إرادة شيء منهما وقد يطلق
على العلم تجوزاً فيلزم تعريف الشيء بنفسه أو الثقة بأنه أي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والرد وأنه يوجب
كون الباري تعالى واثقاً بما هو عالم به وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه شرعاً الخامس للإمام الرازي أنه اعتقاد جازم
مطابق لموجب إما ضرورة أو دليل وأما عرفه به فقد تنزل عن كونه ضرورياً ولا غبار عليه إلا أنه يخرج عنه التصور
لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يجري في وجوده أيضاً على التعريف الأول المنقول عن بعض المعتزلة مع أنه علم تعالى
مثلاً في الأعراض علمت معنى المثلث وفي الجواهر علمت حقيقة الإنسان وأراد بالأول من المفهومات الاصطلاحية
والثاني من الماهيات الموجودة السادس للحكماء أنه حصول صورة الشيء كلما كان أو حرفاً موجوداً أو معدوماً
في العقل أي حضوره لديه سواء أدرك الجزئيات وبعالم بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات أو تمثل ماهيته المدركة
بفتح الراء في نفس المدرك بكسرها وهو أي كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني وسيجيء
عنه أي عن الوجود الذهني وكون العلم عبارة عنه وهذا أي ما ذكروه في تعريف العلم يتناول الظن والجهل
المركب والتقليد بل الشك والوهم أيضاً وتسميتها علماً أي جعلها من جملته كما ذهبوا إليه يخالف استعمال اللغة
والعرف والشرع إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركباً أنه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم
أن يكون أجهل الناس بما في الواقع أعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم وأما المقلد
فقد يطلق عليه العالم مجازاً لا حقيقة ولا مشاحة أي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل أحد أن يصطلح على
ما شاء إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأوجب السابع وهو المختار من تعريفاته لبراءته عما
ذكر من الخلل عنه وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني أنه صفة أي أمر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها
وموصوفها تمييزاً أخرج به عن الحد ما عدا الإدراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلاً
فإن هذه الصفات توجب لمحالها تمييزاً عن غيرها فإن الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الأسود بسواده
ممتاز عن الأبيض وأما الإدراكات فإنها توجب لمحالها تمييزاً عن غيرها على قياس ما مر ويوجب أيضاً تمييزاً للمدرك لها

عما عداها أي تجعلها بحيث يلاحظ من كل منها ويميزها عما سواها بين المعاني أي بما ليس من الأعيان المحسوسة
بالحواس الظاهرة فيخرج به إدراكات الحواس فإنها توجب تمييزاً في الأمور العينية كما سيصرح به لا يحتمل
النقيض أي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فإن متعلق التمييز
الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال أن يطلع في المستقبل على ما هو في الواقع فيزول
عنه ما حكم به من الإيجاب أو السلب إلى نقيضه وكذا خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك ومحصله أن العلم صفة
قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة إيجاباً عادياً كون محلها مميزاً للمتعلق بحيث لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض
ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لأن التمييز المتفرع على الصفة إنما هو له لا للصفة ولا يمكن اعتبار
إلا شيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني
وهو ظ والتصور أيضاً إذ لا نقيض له لأن التناقض من المفهومات إنما هو بين القضايا ولا تمانع بين التصورات
فإن مفهومي الإنسان واللا إنسان مثلاً لا تمانع بينهما إلا إذا اعتبر ثبوتهما لشيء فحصل هناك قضيتان متنافيتان
صريحاً وكذا أو لنا تصور باطل وحصول ليس بناطق على الحيوان لا تمانع إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة إيجاباً
وإن قيل ما سلبنا أن التصور بعض اللوازم أشهر من العوارض التي لها أصل عادة بشرط التناقض مع أنها وإطلاق
النقيض على أطراف القضايا سواء أخذت تلك الأطراف بمعنى السلب أو العدول مجاز على أنا نقول الإشكال على هذا
جميع التصورات علوم مع أن بعضها غير مطابق لأنا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً فإنا إذا رأينا
من بعيد شبحاً هو حجر مثلاً وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان فتلك الصورة صورة الإنسان وعلم تصوري به
والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجوداً كان
أو معدوماً ممكناً أو ممتنعاً وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا إشكال وأورد على الحد المختار
العلوم العادية وهي العلوم المستندة إلى العادة كعلمنا مثلاً بأن الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً فإنها
تحتمل النقيض فيخرج عن الحد مع كونها من أفراد المحدود وإنما كانت محتملة له لجواز خرق العادة بقلب الجبل مثلاً إلى الذهب
المذكور بأن يعدم وجزء المحال مع استواء الجواهر الأفراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية إذا كما سنحقق
في الأجسام كما ذهب إليه بعضهم ذلك لاحتمال إذا قيل إنها متماثلة الماهية وما يتركب منه الحجر الجواهرات
مركب منه الذهب فلنا الجزم يعلم بالعادة أن الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلاً حجر مع جواز أن يكون الحجر قد أعدم
وأوجد بدله ذهباً والجواب أن احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو فرض نقيضها واقعاً بدل الحال لم يلزم منه أي
من ذلك النقيض محال لذاته لأن تلك الأمور العادية ممكنة في حد ذاتها والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالاً لذاته عين
احتمال متعلق التمييز الواقع فيه أي في العلم العادي للنقيض وذلك لأن الاحتمال الأول راجع إلى الإمكان الذاتي الثابت
للممكنات في حد ذاتها كما سلف والاحتمال الثاني هو أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال
كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشأ ضعف ذلك التمييز إما عدم الجزم أو عدم المطابقة أو عدم

اسناده الى نوع في هذا الاحتمال الثاني العام للاول بل المراد من الاحتمال المذكور في التعريف هو الذي يرد عليه
النفي فيه وانه ممنوع ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في
شيء منهما والمعاني خصصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل الاعيان الخارجية فيخرج عن حد
العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يتعلق بها في الامور الجسمية ومن يرى كالشيخ الاشعري ان ادراك الحواس الظاهرة
من قبيل العلم كما ستأتي تطرح هذا القيد فيقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد
المختار ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد اي طرد الحد في جميع افراد المحدود وجريانه
فيها وشموله اياها فهو يحمل على معناه اللغوي دون الاصطلاحي اذ يخرج بها عن حد العلم العلم بالجزئيات كالعلم
بالاشياء ولذا اشار وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق
المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي حده بانه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل
في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به والمذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن
والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام والمعنى انه صفة ينكشف بها
لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد
المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة

المرصد الثالث

في اقسام العلم وفيه مقاصد **المقصد الاول** انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا الشامل للظنيات ايضا او بالمعنى
المفسر بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة وانتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان
او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد
قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق وفي اشارة بهذه العبارة الى ان
التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب
منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي فانه يقول اذا حصل الحكم ادركنا كما يشهد به رجوعك
الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فتصور
فيكون الحكم من قسمي العلم الا ان بعض العبارات [illegible] يعتبر بها عن الاسناد والايقاع
والايقاع والسلب في الانتزاع والصواب ان ينقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب
المعتبرة للعلامة وهو التصور المطلق شرط خاص لكنه ليس لما هو شطر منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق شرط خاص
آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا ويتمايزان اي التصور
والتصديق بوجه [illegible] بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت [illegible] ثم انتقلت الى آخر وشككت فيهما فقد علمت ذلك
الامرين والنسبة فيهما قطعا فذلك في هذه الحالة نوع من العلم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد
علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق

والكذب

والكذب في التصديق وعدمه في التصور **المقصد الثاني** العلم الحادث ينقسم الى ضروري ومكتسب ليخرج عنه علمه تعالى
فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في تعريفه هو العلم
الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات
واورد عليه جواز زواله اي زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد النقض ايضا بفقد
العلم الضروري بعدم بعضه كما يفقد من فقد الحس اي الاحساس في الوجدانات وسائر ما يتوقف عليه من الحواس والتجربة
وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه
اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا فهم
منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري
ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده ومن توقفه قبل حصوله على شرط لا ينافي ذلك اذ ليس شيء منهما انفكاكا
مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق
بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا فمعناه لا يكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك
المقدور ويكون آخر كلامه تفسيرا للاول فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور الزوال او
امتناع انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا اشعار
بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا نسلم عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد
حصوله وعدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما
يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه ونقول بحث في المختص بتعريف
القاضي هو انه لا يكون يحصل مقدورا للمخلوق وان لم يكن يحصل مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة
فانها لا تحصل بمجرد الاحساس بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت
كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان
بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور
التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي
ما يثبته مجرد العقل اي يثبته مجرد التفات النفس من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من
الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري وهو العلم المقدور يحصل بالقدرة الحادثة واما النظري
فهو ما تضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي وقال الآمدي يعني بتضمنه له انه يحال [illegible] الوقوف انتفاء الآفات
واضداد العلم ان ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب لانه مع ذلك لا يحصل الا معه ولم يقل ما اوجبه النظر الصحيح
كما قاله بعضهم اذ ليس ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم يقل الاصل ما يحصل
عقيبه اذ يدخل في الحد بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما حدث به

من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لا طريق له الى العلم معروفا
سواء قال بالالهام والتعليم عن معرفة ربنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها
مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا معروفا سوى ان طريقه معروف له فهو اى النظري عنده الكسبي في تعريفنا بهما
سلا نهاى فان كل علم معروف لنا نسميه النظر النظر الصحيح في قوله وكذا الاسعار بوست فهو معروف لنا ومن
يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز ان هناك طريق اخر معروف لنا وان لم نطلع عليه جملة لحصل بحث المفهوم
من الكسبي لكنه اى النظري يلازمه اى الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين **المقصد الثالث** ان كلا من
التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته
حاصل له بلا نظر منه ولا نظر فيه واذ لولاه اى لو كان بعضا من كل منهما ضروريا لزم الدور او التسلسل اذ لو كان
كل واحد من التصورات وكذا كل واحد من التصديقات نظريا فاذا حاولنا تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا
الى تصور او تصديق اخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاسناد
في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا نهاية وهما يمنعان الاكتساب لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف
عليهما كان باطلا ممتنعا ويلزم ان لا يكون شيء من التصورات والتصديقات حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال
اذا فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرتم من لزوم الدور والتسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب في مقصد الحال
لا يكون شيء منه حاصلا لنا الا بنظري على ذلك التقدير فيمنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظري
اخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان الحكم على بطلان كون الكل نظريا يستلزم بجميع مقدماته
لان كونه نظريا كذلك يستلزم الحكم المذكور لا يكون لما ذكرناه ودليلنا ان التصورات والتصديقات نظري
وغير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف
الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من عرف
بالمعلومات اى اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر ووقع اشتباه على ذلك
التقدير فلا يكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ يجاب بان الاستدلال بها سوى على معلومية
صدقها وهي واقعة في الواقع فان جاهلها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجاهلها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس
الامر وهو المطلوب لا على من يجحدها مطلقا اى يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر فانه قال
هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق عورضنا بها تتجه عليه منع المعلومية اذ لم
يثبت بعد ضروري لا يحتمل المنع ومن يقال الحجة ان ما ذكرناه في امتناع كسب الكل انما يقوم حجة على من عرف
بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها بأسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا ان الكل من كل منهما ليس
كسبيا لزم ان يكون بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات كلا فلا يعرف بشيء منها فلا يمكن اثبات
كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول ودليل نظرية في الاستدلال الثاني على ان تصور العلم
ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية اى فان كل عاقل يجد من نفسه احساسه في تصور حقيقة الروح والملك
والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب **المقصد الرابع** في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي
اى تلك المذاهب متعلقة بالطرق اربع **المذهب** الاول ان الكل ضروري وبه قال اناس من اصحابنا وذلك لعدم
حصول شيء منه بقدرتنا لانا نعلم اثره ضرورة او عقلا ولا قدرة قادرة فلا يسلم توقفه اى توقف بعض من الكل او توقف
العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لا نا لم نعن بهما انه يحصل بشيء
منه لكنا نعني بالكسبي المقدور بهما ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما نتوقف
فيها حصته قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما
ضروريا فانما اراد نفي احتمال عدم اللزوم ولو على تقدير الوجود لم يكن علما وانما شك كالشك في ما هو ضروري وقال
فانه قد اراد بالضرورة معنى المشهور دون المحض بل هو المستغني عن النظر وقد سمى كل القضايا ضرورية لاستواء
قولنا اى بحسب الاشعري وقوله فمتع ذلك اى توقفه على النظر وهؤلاء ان ارادوا انه لا يتوقف عليه انه اى العلم
لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة او ارادوا به ان العلم
الحاصل بعده اى بعد النظر غير واقع به اى بالنظر او غير واقع بعد بها على وجه التأثير بل يخلقه الله تعالى فينا عقيب
النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة واهل بدل ذلك هما اختاره الامام الرازي في المحصل
من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا
باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او موجبا وان ارادوا انه لا يتوقف عليه اى لا يتوقف عليه اصلا
اى لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة للبداهة فان كل عاقل يرى ان علمه بالمسائل المختلفة فيها يتوقف
على نظره فيها **المذهب الثاني** في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا
بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم الى الضروري ومكتسب وبه قال الامام الرازي واحتج في كتبه لوجهين
الاول ان المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل مح بالضرورة
او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس
بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه بان نختار اى نحصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من
جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون وجه اخر ولم يتبين بما
ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا
يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب
عن هذا الوجه بعد تسليم انحصار الاقسام الثلاثة ان يقال لا نم ان المجهول مجهول مطلقا اى من جميع الوجوه فان المجهول
مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه من ذاتياته او عرضياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل
قد تصور شيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول من ماهية الذات في الحقيقة فيطلب تصورها بكنهها

لان العلم

وهو قول الامام الرازي

تولدا

الوجه

بهما

الصحيح كما سيصرح به

والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما يعلم الروح مثلا بانها
شيء به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة هذه الامور المذكورة صفات لها فيطلب تلك الحقيقة
المخصوصة بعينها لتصورها بكنهها او بوجه تميزها عما ذكرنا وان لم يبلغ الكنه وسيجيء من الشارح جواب هذه الشبهة ووراء
الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول امر ثالث هو المطلوب يعرض له اي الوجهان له وهذا القول اعني قوله ووراء الوجهين
بالامر الثالث زائد على كلام هذا المشكك فيجوز ان يكون احد الوجهين جزءا او ظلا والقياس عليه سيبطل
قبل الان يراد به مجملا ولا حاجة في دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث لانها مندفعة بما حققناه
مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لتصوره فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه
وعينه مجهولا وغير حاصل لنا لمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك
ايضا من ان يكون امرا حاصلا وعلمه معلوما لنا يصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض
اعتبارات الذات اي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا
حتى يتصور ان يكون المطلوب امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت من يطلب مفهوم الانسان من حيث هو ومن يطلب
وجهه من وجوهه ومن يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت امور ثلثة مفهوم
الانسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم
الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس الا ذات المطلوب المجهول وبعض
اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم
على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم
لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع مغاير للعلم التفصيلي
فانه قد اعترف هناك بان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين والزمه هنا ان المطلوب التصوري ليس
احد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان ويشهد بما ذكرناه ان هذا المشكك قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب
المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو المولى شرف الدين
المراغي ان هذه الشبهة اذا قررت على هيئة الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين ومن حمليتين
هكذا المطلوب التصوري اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه
فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا لا انتاج له لان الصغرى ذات اصلين والحمليتان معا كلي قولنا كل مشعور به يمتنع
طلبه وكل غير مشعور به لا يجتمعان على الصدق لان العكس المستوي لعكس كل منهما مناف للاخر فانه [illegible]
يعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا ينعكس بالعكس المستوي الى قولنا بعض
المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل
ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس المستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من

الاولين صح

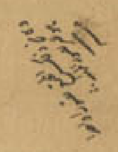
الى م

يمتنع طلبه م

نقيض الاول فينافيه فاذا صدق احدهما لزم كل منهما منافيا للاخر فلا يتصور اجتماعهما صادقا واجيب بمنع
انعكاس الموجبة الكلية كنفسها اعني العكس بعكس النقيض بناء على ان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية
كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان فالاحسن تفصيل الموضوع فيهما بالتصور بعبارة اخرى اي يجب ان يستدل هكذا
المتصور اما متصور مشعور به واما متصور غير مشعور به وكل متصور مشعور به يمتنع طلبه وكل متصور غير مشعور به
يمتنع طلبه وح ينعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس بمتصور مشعور به
وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض ما ليس بمتصور مشعور به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية
لان موضوعه اعم من موضوعها الا ترى ان ما ليس بمتصور مشعور به جاز ان لا يكون متصورا اصلا وان يكون متصورا
غير مشعور به لا يمتنع طلبه فموضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما **الوجه الثاني** من متمسكي
الامام في امتناع كسبية التصورات قوله الماهية اي المفهوم التصوري ان عرفت وحصلت بالنظر والكسب والنظر
فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج منها سواء كان خارجا عنها مطلقا او بعضه والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه
يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصل يتقدم على معرفة المعرف الموصل اليه فيلزم تقدم الشيء على
نفسه بمرتبة واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف الشيء بنفسه
والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها وانها لا تعرف بالمعرفة من المعرفة لا بمعرفة جميع الاجزاء عرفت كل
البعض بنفسه وقد ابطل والخارج اي وعرف بالجزء الخارج عنه وسيظهر وهذا لان المجموع [illegible] اما المركبات
معا دا كان ذلك البعض معرفا للكل اي الماهية في نوع [illegible] وان البعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا
منها او يكون جزءا اما نفسه فيكون معرفا بنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من
الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان مساويا لها فلا بد من تمييزه عما عداها ليكون مميزا لها
عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي موقوف على تصورها وتصور ما عداها لتوقف تصور الماهية على
تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص الموقوف على تصورها وتصور ما عداها
مفصلا وانه لا يستحيل الاحاطة الذهنية بالاشياء مفصلا واجاب عنه بعض المتاخرين يعني صاحب نقد المحصل
بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها متقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون متقدما عليها
فلا يكون نفسها لاستحالة تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها قلنا في دفع هذا الجواب نظر لان المعرف
الماهية لو كان عين جميع الاجزاء فاما معا اي عينها او ما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء اذ ليست تلك الاجزاء عاملها
فلا [illegible] امر اخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا هف وذهنا اي او يكون تحصلها بدون الاجزاء
و [illegible] نظر عنها فلا يكون لجزء اذا الاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها ولا نظر في العبارة لان يقال لوم يكن
جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفعه
نظر لان المناقضة لا تلزم من تقدم كل من الاجزاء على الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجموعي في كل واحد من بعض اجزائه

عن مشعور به ومن على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس بمتصور م صح

في الاحكام فان كل انسان يشهد بهذه الدار التي لا يسع كلها وكل العسكر يهزم العدو والذي لا يهزمه كل واحد منهم بل
يقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزء النفس ثم انه اي هذه المناقضة بقوله وكلا اي وان لم يصح ما ذكرنا
من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل اي كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها
متقدم على كلها كتقدمه على الماهية نفسه ويمكن ان يحمل هذا المنع احتمالا كما لا يخفى وان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء
جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا ورد عليه ما اورد شارح وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن
ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها جميعها حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني ولا كافية في معرفة كنه الماهية
فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه وقال بعض الفضلاء في دفع الاعتراض لا يرد بجميع تصورات الاجزاء تحصيل تصور
واحد لجميع الاجزاء وتحصل على ما لحققه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما متغايران
بالاعتبار فانه تعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات متعددة بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع
الاجزاء والمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا
وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك ان المستفاد من هذه العبارة هو ان المراد بالتصورات كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت
في ذهننا تصوراتها معا هو يحصل الناتج تصور اخر معا لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية
والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت
صورها فيه مجتمعة اي فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة الماهية بعينها لكن الصورة المجتمعة تصور الماهية بالكنه
بعينها كما ستعرفه لا ان ثمة مجموعا من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شيء اخر في الذهن هو الماهية اي تصورها
وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة تشاهد بها ذلك الجزء مفصلا فاذا اجتمعت صورها في الذهن تحدث احديهما بالاخرى
صارت المعارة مرآة واحدة تشاهد بها مجموع الاجزاء مفصلا وتشاهد بها كل واحد منها ايضا وهذا هو تصور الماهية
بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين فيتحدان بالذات ويتغايران بالاعتبار على ما مر حال الماهية بالنسبة
الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية ولم يحصل في تعريفها واما المجموع
المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب من تصوري الجزئين الذي هو جمع تلك الامور وترتيبها
وما احسن ما قيل حد تصورات مجموع، مجموع تصورات محدود، وهذا المجموع ونعرفه للماهية في الذهن
كالاجزاء الخارجية وتقومها بالماهية في الخارج فانها تتقوم بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية
الا وله مدخل في التقويم والكل اي جميع الاجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها الا انها تتوقف عليه اي على جميع الاجزاء فكما
ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية في الخارج وما عداه ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها وكذلك جميع الاجزاء
في الذهن عين الماهية فيه وما عداه خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم
عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب الفاضل
محصلا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه حيثما اشار بقوله والحق الى اشارة الى الشرح وسنذكره اي الامام الرازي بطرده



هذه المغالطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء ونظيرها ما يقول في نفي التركيب عن الوجود فلان ان
كانت اجزاؤه وجودات تساوي الجزء كله في تمام الماهية وان كان غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد
كان الوجود محض ما ليس بموجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير
بان هذا الوجه لو دل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب
بالخارجي الا انه قيده به اشعارا بان هذه المغالطة سفسطة لا يسلم انها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة
البديهة بتركب بعض الاشياء في الخارج هذا اي هذا الذي ذكرناه او مختاره انه اي تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون
ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا على التعريف
لا يلزم من تعريف الماهية تعريفها لنفسه فما ذكره من ان تعريف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها لا وقطعا لا يعرف
لا بد ان يعرف شيء من اجزائها وذلك لما ثبت او عرفت فيلزم احد المحذورين كما مر لا انا نقول معرفة الماهية يجب ان
يحصل معرفتها بوجه ما مميزا عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من اجزائها الا ترى ان التعريف الصوري
على الحصول الذهني في الخارج وليس على الحصول شيء من اجزائها فيه ومن اللزوم ما ذكرتم ان اشار معرفة بغيره الذي
هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به
قلت في دفع الاعتراض الجواب بوجه ثان اوجه بعبارة اخرى انه اي تعريف الماهية بالخارج عنها ونحن في تعريفها بالاختصاص
بان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون
معرفا لها بلا لزوم محذور في العلم به فانه ليس من شرط تلك لاستعمال المعرف على الاختصاص في العلامة وهي المنشأ
المذكور ثمة متع الح وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف بالخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية
بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف بالخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصورها باعتبار ما باعتبار شامل له اي مجملا
لا على تصورها باعتبارها مفصلا وانه اي تصورها باعتبارها باعتبار شامل يكفي للاختصاص اي يكفي العلم بالاختصاص
الجسم بحيز معين ونحو ما عداه من الاحياز التي لا يحصيها ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها فان قيل
الامور الداخلة اي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معا
لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا او الخارجة ان كانت حاصلة ضرورة ويستلزمه العلم
بالماهية فالماهية معلومة معها فلا تعريف للماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل والا اي وان لم يكن التعريف بها اما ان لم يكن
حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما ان لم يكن حصولها ضروريا ان كسبيا فلا احتياج الى معرف اخر
ويتصل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما حصل ضروري واما اذا لم يكن مستلزمة للعلم بالماهية فيمتنع
التعريف بها ظ قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها معا مترتبة وانه اي ذلك الحضور
مع الاجتماع والترتيب مكتسب ومحصل لان الامور الداخلة والخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة
لكنها متفرقة مختلطة بامور اخرى فاذا جمع الاجزاء بأسرها جامع ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع

انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض معلوم من اجزائها ورتب بعضها مع بعض
فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك من علم هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت
هذا الحمل لا يناسب في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد
لا تكون ملحوظة فحصل افادة اذا استحضرت في لحظة فحصل افادة العلم بالماهية وان كان في ذلك نادرا **المذهب الثالث**
في هذه المسئلة ان ما عداه لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به من اثبات الصانع وصفاته
والنبوات ضروري قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه وبطلانه معلوم لان معرفة الله واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهب
اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت المعرفة ضرورية لكانت غير مقدورة عليها ولا شيء من غير
المقدور كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هف احتج اهل المذهب الثالث بانه اي بان ما عدا
اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله
بنظره لتوقف الشرايع والاحكام التكليفية وانه اي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور
المذكورة من وجوب اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لانه فرع الامور ولا يعرف بها واذا لم يعلم
التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم
الخطاب اصلا كالصبي والمجنون او يفهم ذلك ولكن لم يقل له انه مكلف كالذي لم يبلغه دعوة نبي قطعا فان
هذين غافلان عن تصور التكليف بالنسبة عليه ولا تكليف على الاول اتفاقا وعلى الثاني عندنا لا من لا يعلم
انه مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك
لا يمنع من تكليفه والا لم تكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان عطف على ما يعلم بحسب المعنى
كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه بكون الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع التكليف موقوف
على وقوعه فان العلم بوقوع شيء فرع لوقوعه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق بوقوعه لزم الدور
المذهب الرابع في هذه المسئلة ان الكل نظري سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم
وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية وبطلانه ما مر من بيان وجوب
ان يكون البعض ضروريا ولو من لزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضروري
يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم يحصل لها علومها
بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد
بالنظري والجواب ان الضروري المقابل للنظري قد يخلو عنه النفس اما عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة
على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد به تقبل النفس ذلك العلم الضروري فلفقده اي فقد ذلك
الموقوف عليه من الشرط والاستعداد واما عندنا فمعنى العادي ما سنذكره الا الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء
فاذ قد لا يخلقه الله في العبد حينا لعدم خلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم او نظر فيه بسبب عليه

ذلك

ذلك العلم عادة فيكون ضروريا عنهم وانما حصل فيه من قدرة العبد ابتداء بلا واسطة **المرصد الرابع**
في اثبات العلوم الضرورية اي بيان ثبوتها وتحقيقها والرد على منكريها وانما بدأنا بذلك اذ اليها المنتهى
فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادي الاولى ولولاها لم نتحصل على علم
اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بالاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا
وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة اي غير معلومة
الاشتراك بيننا فلا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه والى الحسيات وادركها
ما للحس مدخل فيها مستقلا والتجربيات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات
والبديهيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات
هما العمدة في العلوم وهما اللذان يقوم بهما حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك
في اسبابها اعني فيما يتوقف حصولها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة والناس فيهما فرق اربع بحسب الاحتمالات
العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول الحس بهما دون الاخرى **الفرقة الاولى** المعترفون بهما وهم
الاكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم في العقائد الدينية وساير المطالب اليقينية **الفرقة الثانية**
القادحون في الحسيات فقط اي دون البديهيات وهذا القدح منسوب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس
صح هذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المص الى تاويله على تقدير صحة النسبة
اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد له
مع الاحساس من امور تنضم اليه اي الى الحس فيضطر اي يلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما جزم به من الحسيات
لا نعلم ما هي اي ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون
الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا اي وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما
ذكرناه من التاويل فالبيانها اي الى الحسيات تنتهي علومهم فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون
بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلة وانما قلنا بانهما علومهم اليها لان العلم
الالهي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال باحوال المحسوسات العلوية بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعي
المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان
ماخوذ من الحس الارصاد والهيئة المنسوبة الى بطليموس مبني على الابصار واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية
المنسوب الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات ايضا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل
لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤدي الى القدح في البديهيات قالوا لو اعتبر حكم الحس فاما
في الكليات اي في القضايا الكلية او في الجزئيات اي في الاحكام الجارية على الجزئيات المخصوصة وكلاهما باطل اما الاول
فهو باطل لان اعتبار حكمه في الكليات فقط لان الحس لا يدرك الا جزئيات النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال

ولو عرض ادراك آحادها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة ولا يعطي حكما كليا على جميع
افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في احد
الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد
الموهومة البتة فكيف يعطي حكما مساويا لآحادها والحاصل ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا ولا الخصوصيات الا جزئيا
فلا مدخل له في اعطاء حكمية الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات
يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون معولا معتبرا اما انه يغلط كثيرا
لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة جدا اذا لم يكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها
من الهواء يستضيء بضوءها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يميز عند الرائي
جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوءه اياها فيدركهما جملة واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة
نفذ الشعاع وامتاز النار عن الهواء المضيء المحاذي بها فادركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا
كانت كالمرئيات البعيدة التي يستتر حالها وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة وسببه ان رؤية الاشياء على الوجه
الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط يستدق رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي وتفاوت
المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر الزاوية عند رأس المخروط وكبرها فان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط
الشعاعي تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة
فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء ومثلنا انه اذا كانت
تلك الخطوط تنعطف في الماء الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرئي فيكون الزاوية راس
المخروط بينهما اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فترى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى
كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان
الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما
الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي
بين الاولين اصغر من التي بين الاخيرين فلذلك يرى
في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المتقرب من العين يرى
كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة
فان المقدار الواحد اذا جعل وترا لزاويتين مستويتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي
ضلعاها اطول وبالعكس اي يرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما
كان ابعد كانت الزاوية اضيق لان تقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبقا على بعض فيرى ذلك المرئي
كانه نقطة وبعد ذلك يمحي اثره فلا يرى اصلا ويرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وذلك

لان البصري ينشأ من الدماغ في عصبتين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان فيصل كل
واحدة منهما الى واحدة من العينين فالعصبتان كانهما مستقيمتين تحت الخطوط الشعاعية على المرئي بمحاذاة
واحدة اي ملتقاهما فيرى واحدا واذا انحرفتا او انحرفت احديهما استترت تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين
فيرى اثنين كما انا نرى الشمس اذا نظرنا الى الماء عند طلوعها وكونها قريبة من الافق فانا نراها على السطحين قرصين اما على
السطح الاول فلظاهر واما على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قرص الشمس وينعكس من سطح الماء الى
ارض فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اي الذي يتصل الحول
بكلتا عينيه فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احديهما واما الاحول الفطري فقلما
يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اي ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج
من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة ثم اديرت بسرعة حيث يرى … تلك
الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر تتأدى صورته الى الحس
المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا واتصل سريعا الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس
المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين
ولا تقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان التي في زمان قليل جدا لم يتمكن
النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك يرى انها ممتزجة وقد يرى المعدوم موجودا كالسراب مثل ما هذا من اشباه الشيء
مثل ما ان السراب … البصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس من ارض
سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يراه صاحب خفقة القلب والشعبذة مما لا وجود له في الخارج اصلا
وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء ونحو ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه واما بسبب قلة
البلل بعالم المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال وكالخط النازل من القطرة فان القطرة اذا
نزلت بسرعة يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا والدائرة لادارة الشعلة بسرعة فانها اذا اديرت بسرعة
شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة والشعلة
في موضع واداهما الى الحس المشترك ثم ادركهما في موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها
في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كانه ممتد اما على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل
الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كانه لم يكن له اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة
فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة وقد يرى المتحرك ساكنا وبالعكس اي ويرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا
بسبب ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا للشيء بعد ما ادركه في موضع آخر محاذيا له عرف ذلك الشيء حكمت النفس
بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين المحاذيين فحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا
لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان فصل الظل من تبه

من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا فلنا المقصد انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه
مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة و يرى الشط الساكن متحركا وذلك لانه
لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء
الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا و يرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها
كالقمر يراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب بل اذا
كان بيننا وبينه غيم غير سائر ايانا ونظرنا اليه يقع شعاع البصر هناك على جزء من اجزاء ذلك الغيم واذا فرضنا
حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا
فيصير ذلك الجزء الذي كان يقع عليه الشعاع منه غربيا من القمر ويقع الشعاع في جزء اخر في محاذاته فالحركة
تقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر يتحرك الى المشرق وقطع تلك القطعة التي هي تمام المسافة
واذا تحركنا الى جهة راينا اي القمر متحركا الينا اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع فيما بيننا وبين القمر
يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل ان القمر يتحرك الى
تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر يتحرك
نحو المغرب و يرى الشجر المستقيم على الشط منتكسا في الماء وذلك لان خطوط الشعاع المنعكسة من سطح
الماء الى الشجر انما ينعكس اليه على هيئة اوتار الزاوية العارضة بجنبك فاذا كان الشجر على الطرف الاخر
من الماء انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى ما تحت راسه من موضع ابعد منه وهكذا
اذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الا ترى انك اذا قربت سطح الماء من جانبك
تستر عنك راس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون خط الشعاع المنعكس الى راس
الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب
حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ
الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا موجود هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر
طول الشجر فتحسب لذلك ان راس الشجر ابعد ولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي
الاجزاء على الترتيب فتراه كانه منتكس تحت سطح الماء و يرى الوجه طويلا و عريضا و معوجا بحسب اختلاف
شكل المرآة اذا فرض المرآة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول
الوجه يرى الوجه فيها طويلا اكثر من طوله فليس العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه انما ينعكس من خط
منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحني اصغر مما كان يوترها على تقدير كونه مستقيما
فترى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه
عريضا اكثر من عرضه وليس الطول اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها موربا في محاذاة الوجه يرى الوجه

الكل

ماذا

معوجا

معوجا احد طرفيه اطول من الاخر لان الانعكاس من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل يعود الى ما كان
المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى نابتا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال
المرايا يستتبع اختلافا للوجه في الرؤية **الوجه الثاني** وهو الدال على غلط الحس في احكام الجزئيات بسبب
التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاتحاد اي بكون شيء واحد موجودا مستمرا
عند توارد الامثال اي توارد الامثال كما يقول اهل السنة في الالوان من انها لا تبقى آنين بل يحدث الله تعالى حالا فحالا
مع ان الحس يحكم بوجود لون واحد مستمر و كما يقول النظام في الاجسام من انها ليست باقية بل متجددة
آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البيضات المتماثلة اذا اوردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة
فقام الاحتمال اي احتمال غلط الحس في الكل اي في جميع احكام الجزئيات هذا والسر في غلطه عند توارد الامثال
ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن لما لم يتميز ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل
الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا **الوجه الثالث** وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض
عارض من نوم او مرض ان النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك
الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم
بوجودها ويصيح خوفا منها ويحارب عنها مثلا اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يكون للانسان حالة بالنظر
فيها بطلان ما يراه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا والسر في
غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط
على القوى وتركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال
اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتصدق انها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال ذلك
اي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا
لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب اخر في اليقظة والصحة معا بل لما كان بيانه
في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان
انتفائها باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب بانتفاء اسبابها وكل واحد من هذه الثلثة التي لا بد منها في
نفي الغلط عن احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب
الغلط وبيان انتفائها كلتيهما مما لا سبيل اليه اصلا واذا اي ثبوت كل واحد من الثلثة بالنظر الدقيق متى لا بداهة
اي الضرورة فيه عما توقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية والحال انه لا يتوقف الجزم بالحكم
الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن يسمع هذا الذي ذكرناه من انتفاء
السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلثة الى اخر ما قررناه ثم يستعمل الامثلة المذكورة في بيان اسباب الغلط
المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه اي من العجب الذي اشير اليه مع كونه محالا كما يشاء على ان الحكم بالنفي

فوارة القدر بالضم والتخفيف ما تفور من حرها ١٢

بل مثله كان بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لولا انه اما الصغرى او الكبرى وذلك اما بنى العقل وليس من شان
الحس الباطن الحكم بل شانه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي
يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة الحس اذ به ادرك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل
حاكم بواسطة الحس واما كان اعجب لانه يوهم ان النزاع لفظي اذ مقصودنا ان حكم الحس حكم العقل بواسطة الحس بل اللغو
مما لا يجري نفعا اصلا ونحن نقول اذا ساغ الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او انسبنا
ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يوجب احتمال
تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها العقل اذ لا شهادة لهم لمتنع على ثمته تلك الشبه لا ترفع الوثوق عن البديهيات
ايضا فتصير تلك الشبه معوضة لما هو غرضه وفائدة جليلة مبنية على ان الحس ليس بحاكم كما قال اجاب عن البعض بان
البديهيات ينفي احتمال الغلط فيما جزمت بنفسها قلنا فكذلك الحسيات ينفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات
فلا يرتفع الوثوق بها ان واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة والمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه
المغالط وان الباعث فيه تشويش النفس من البديهيات وزيادة الاطمئنان بها في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية
بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال نحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح بمقتضيه
ثم قال واما قوله لا يعلم السبب الواحد لا يوجب اسقاط الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج
بدليل لكان الالزام على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس علينا ان نجيب عن
هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة بما شاهدة الاصحاء من بديهة العقل من غير تأمل في الاسباب
وحصرها واسقاطها وبيان اسباب حصول المسبب عند اسقاط الاسباب وغير ذلك مما شانه بالنظر الدقيق او بالجليل
فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه **الوجه الرابع** وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي يظنها
محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملنا به علمنا
انه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وبين الاجزاء المائية الرشية وقولهم سببه اي سبب انا نراه ابيض مداخلة الهواء
المضيء بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار
بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون الابيض الا ترى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها
منه الى الجدار يرى الجدار كانه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية كل منها انما على سطوحها من الضوء
ساطعا في الغاية من النمط الاول اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قررنا واظهر منه
اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر
لانه لم يحدث فيه مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط بغيره فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة في الصور
والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق وانتفاء الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا
عنده بالتفاعل واما الثلج فعله اجزاء مائية ربما توهم فيما بينهما تفاعل واظهر منهما في الدلالة على

غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك قطعا اذ ليس هناك الا
الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق وشيء منهما غير متلون اي ليس شيء منهما متلونا وانما كان اظهر منهما اذ ليس
فيهما اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبهة الفرقة الثانية ان مقتضاها اي مقتضى ما ذكر من الشبه
الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان لا يجزم العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اي
بمجرد الحس في الاحساس به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه فنحن
نقول به فان جزم العقل ليس بحاصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور
اخر يوجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور مع الاحساس في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال
الغلط هناك قائما لا انه لا يوثق بجزمه اي بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية والجزئية على المحسوسات الحاصلة له
تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه بهما مع ان البديهة شاهدة بصحته وانتفاء الغلط
عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفا على ان لا يوثق اي عدم الوثوق بجزمه
وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اي ان لا يوثق بكون الجزم محتملا للغلط في بعض
المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور يوجب الجزم لا قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا
للوجود ولا لعدم الوثوق بهذا الاحتمال **الفرقة الثالثة** القادحون في البديهيات فقط اي لا في الحسيات
ما بهم معترفون بها قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن
الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات فانتزع منها صورا كلية يحكم
على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقله كما في البديهيات او بمعاونة شيء اخر كما في الضروريات النظريات
فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما متعلقا
بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه
بجزئياتها والعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لسائر اللذات في الماهية بانه ليس يلزم من
كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال
وليس باقوى منه فلا يلزم ما من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي اصلها وايضا نرد بكون
البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في
لازمها القدح فيها او من حقيتها حقية لازمها ولنا في ذلك اي في القدح في البديهيات شبه الاولى اجلى البديهيات
واولاها في الجزم قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون اعني التردد بين النفي والاثبات فانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
فانه عين بعضها اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات واولاها فلان المعترفين بها اي بالبديهيات يمثلون لها بهذا
التردد بين النفي والاثبات وثانيا اخرى تتوقف تلك القضية عليه اجرها من تلك القضية الموقوفة عليه قولنا
الكل اعظم من الجزء والا اي وان لم يكن اعظم منه فالجزء الاخر معدوم في الكل لانه جزء الكل وليس يعتبر فيه لحصول

الاكتفاء بالجزء الاول والمعروض ان الكل ليس بديهيا فيجمع النفي والاثبات الثاني من تلك الثلثة قولنا الاشياء
المساوية في الكمية لشي واحد متساوية في الكمية والا اي وان لم تكن متساوية في الكمية بخصمها اي الكمية
واحدة لتساويهما لذلك الشي وليستا واحدة لاختلافهما وعدم تساويهما فيجتمع النقيضان النفي والاثبات
بل وعلى هذا من المقدمتين يخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا
لكونه بخصمه راجعا الى البحث عن الكم المتصل الثالث من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد
في مكانين والا اي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك اي كائنين
في ان واحد في مكانين فالجسم الاخر بعينه وجوده وليس بعينه اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه
موجود ومعدوم معا وقد يقال الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في ان واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون
وجود احد المثلين وعدمه واحدا وليت امكن ان يقال ان الكل اعرف واجلى بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلث وان
لم يخطر بالبال تلك الحجج الرفيعة التي اوردتها كما كشف ونوقف عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى
الجواب بقوله وهذه الاشكالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها
الا ترى الى العامي لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاخر اثر البتة ولو كان الشي الواحد مساويا لمختلفين
لكان بحالة الانفصال فانه اشارة الى ما ذكرناه وان لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا
بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب وعمل فكر في
جميعها فمن هو ان صحة الاشكالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان تكون اجلى من الدعوى ولو
فصل الحج ان اجلى لسن بهما ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء تنبيهات واما الثاني اعني كونه غير بديهي
فلوجوه اربعة احدها انه اي هذا التصديق البديهي هو قولنا الشي اما ان يكون او لا يكون موقوف على تصور
المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور طرفيه وما يعتبر فيهما والا اي وان لا
تصوره اصلا بل تصوره ممتنع قطعا امتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا
عن ان يكون بديهيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشي ملزوم لامتيازه عما
عداه عند المدرك وهو بصدد ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه لان
المتميز هو الذي ثبت له التميز والمعنى الذي هو مفهوم ثبوت شي للشي فرع ثبوت ذلك الشي في نفسه
فيكون المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف اي محال باطل لاستحالة تصور المعدوم
بعض بعينه في الذهن لا في الخارج حتى يميز به لا بعض لاسويه هناك وانه اي المعدوم ثابت في الذهن ولا
خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا اذ كان
لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه
هذا الحكم قطعا الا انا نقول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اي المعدوم في الخارج والذهن معا فان

قولنا الشي اما ان يكون او لا يكون مردد بين الوجود المطلق المساوي للوجود الخارجي والذهني وبين ما
يقابله فيمتنع ان يكون له اي للمعدوم مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت
بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا وقوله في جواب الثاني الاخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق
غير متصور اصلا لكن تلك الحجة واتمها اي معارضة بما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع لانهما قطعيان
وهو اي تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية اجلى تحققنا القوادح في البديهيات كما سلف
وقد يجاب عنه بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذي سنذكره في الجواب عنه
الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اي قولنا الشي اما ان يكون او لا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود
اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له خصيصة وهوية بها امتاز
عن الموجود وكان للعقل سلبها اي سلب تلك الخصيصة وهويتها لان كل ما له خصيصة يتميز العقل ان يتصور رفعها
والا لم يكن لذلك الشي مقابل فلو لم يمكن للعقل رفع خصيصة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله
والا اي وان لم يكن للعقل سلبها لاشي الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى
خصيصة العدم فينقسم من العدم المطلق هو هذا العدم الخاص قسيم له لانه يعني الذي يقابله هف لان قسيم
الشي اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شي واحد الوجه الثالث من تلك الوجوه الاربعة
ان قولنا الشي اما ان يكون او لا يكون فيه تردد بين الثبوت والعدم فنقول المردد فيه في قولنا هذا ثبوت
الشي وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد اما موجود او لا اي ليس بموجود واما لغيره فيكون كقولنا
الجسم اما اسود او لا ولا تصور هاهنا شي ثالث غير هذين القسمين وكلاهما باطل فالاول وهو ان يكون التردد
بين وجود الشي وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا باطل لانه لا يعقل شي من طرفيه اي لا
نتصور من شي منهما معنى صحيحا اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلان وجود الشي اما نفسه فلا نعقل
حمله عليه بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولك السواد سواد والموجود موجود لكن
التفاوت ظ فبطل كون وجود الشي نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فانا ندعي حكم البديهة بالتفاوت
فمن ادعى فقد اثبت مطلوبك وانت عاجز وهو ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله فهو اي ذلك الشي كالسواد
مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود له والا اي وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل
كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشي وهو باطل لما مر او غيره فالشي معدوم
في نفسه اذ لو كان موجودا اعاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية
والتسلسل باطل فتعين المدعى وايضا لو لم يكن الشي معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل وجد ذلك الشي فيه بدون فكان
موجودا بوجود بدون هف واذا ثبت ان الشي معدوم في نفسه والوجود موجود فلا اي وان لم يكن الوجود موجودا
اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين الوجود والعدم اذا لم يكن موجودا ولا معدوما

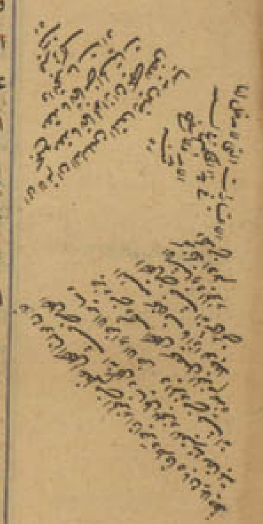
وفيهما اي في اجتماع النقيضين وجود الواسطة الخ وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول
بطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني بطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه
وكون الوجود موجودا انقسام الموجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا
السواد موجود ويلزم جواز سلب الحركات والالوان بل جميع الامور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدوم
وبعض المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان المحسوسة قائمة بالامور الموجودة
واشار الى ثانيهما بقوله والنص فانه اي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما
السواد والموجود وانه باطل لانا نقول ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما
ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا ننقل الكلام الى الموصوفية بان مفهوم الموصوفية
بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما
بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود ح نعود التقسيم الى الموصوفية الثانية
ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب قطع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا نسلم التسلسل في الامور
الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المعقولات الاعتبارية الذهنية
قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فيقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين
واذا لم يقم بالذهن لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجيا بل يوجد
في الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق للخارج
فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الالزام الذي ذكرناه او لا يكون مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا
وقد يجاب عنه بان حكم الذهن بحسب الاصل يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه انقض بهذا وانص
اذا تصور زيدا موصوفا بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون الخارج
ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها واما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجوده
اما نفسه فنفيه عنه اي سلب الوجود عن السواد ح تناقض لانه سلب الشيء عن نفسه او غيره وهو باطل لوجهين
الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك
النفي وهو اي تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود
للسواد شرطا لنفي الوجود عنه وهو مح وليس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت
الخارجي عنه ولا محذور فيه لما مر من ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذهني
فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا واجيب بان ثبوت السواد في الذهن شرط الحكم بانتفاء
الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل اردناه به وبين
الوجود في الجملة ولا محذور اصلا وقد يتوهم ان التضاد في تصوره وثبوته ومعناه راجع الى نفي الوجود عن السواد

وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد سبق بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل والوجه
الثاني من ذينك الوجهين قوله والنص فانه اي نفي الوجود عن السواد وسلبه عنه بل هو اهنته تقتضي خلو الماهية عن
الوجود وستبطله في مسئلة ان المعدوم ليس بشيء اذ نبين هناك علما اجماعيا خلو الماهية عن الوجود مستحيل
الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي التردد بينه وبين العدم فالحق في المحصل
فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون الفرق بينهما مفهوم محصل
فامتنع التصديق فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا والثاني وهو ان يكون التردد في قولنا الشيء
اما ان يكون او لا يكون بين ثبوت الشيء لنفسه وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا باطل لان الجزء الثبوتي
منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم بوحدة الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول
اذا كان مغايرا للموضوع كما هو المفروض بعد تصديقه وجب ان يكون المعنى الموضوع موصوفا بالمحمول فاعتبر بينهما
موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية وهو كونه
الضمير المنظور اليه الخبرة هي اي اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدوم ما لا يتصف بالالوان
والحركات فالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان اعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشيء منهما
ولا وجودية وقال اي وان كانت الموصوفية وجودية فاما نفسهما اي نفس الموصوف والصفة فلا استقلال في وقوعها
وهو ظ البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزء الصفة او غيرهما يعني به ما كان خارجا عنهما فاما بهما فلهما
ح موصوفية بها اي بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها لكون الموصوف به
قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فيتسلسل الموصوفات الى ما لا نهاية وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية
عدمية ولا وجودية فلا يكون اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون ح الجزء الثبوتي من قولنا
الشيء اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح وهو ظ قطعا فاذن الحق منه هو السلب بل وايضا لا يعقلون به اي
بمعنى الحقيقة الجزء السلبي الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان الحكم بهما ليس بمعنى
ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اي بين الموجود والمعدوم لما سيأتي بيانه في الموقف الثاني واذا
اثبتها قوم بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع الجمع بتواطئهم ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهة شاهدة بالانحصار
في الموجود والمعدوم فاختلف العقلاء فيما اشتبه عليه البديهي وغيره فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه
على المثبتين للحال البديهي بغيره وكان فقد اشتبه على الكثيرين ما ليس بديهيا بالبديهي وحينئذ جاز الاشتباه
فلا نعتمد عليه ولا نثق بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا
الشيء اما ان يكون او لا يكون ليس بمعنى فلا يكون [illegible] نفسا وهو ظ وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب
فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلاثة فقال والجواب ان التصور بمفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم
وقع هناك محكوما عليه [illegible] مفهوم وهو اي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثابت له العدم على انه تركيب

تفسیری لا ان لیس مفهوم المعدوم ان یصدق دائما ما ثبت له العدم فی نفس الامر وکلا لا یصدق مفهوم المعدوم
بحصول ذات فی نفس الامر متصفة بالعدم فیها وانه باطل وهو ای مفهوم المعدوم هو المتمیز لکونه متصورا ولکنه
یحکم بانه من الانفصال وشتی الموجود وهو الثابت لکونه متمیزا وهذا الذی ذکره جواب عن الوجهین الاولین
ونحن نقول ان سال ان اراد بما ذکره فی الوجه الاول من ان یحلی الدلیل بهاتین توقف علی تصور المعدوم انه یتوقف
علی تصور ذات المعدوم فممنوع وان اراد انه یتوقف علی تصور مفهوم المعدوم فمسلم ولا یلزم ان یکون مفهوم المعدوم
ممتنعا او ثابتا فی الذهن ولا استحالة فیه انما المستحیل ان یکون ما صدق علیه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه
وان اراد بما ذکره فی الوجه الثانی من ان یحلی الدلیل بهاتین یقتضی تمیز المعدوم عن الموجود انه یقتضی تمیز ذات
المعدوم المطلق حتی یلزم ان یکون له ثبات بوجه ما فممنوع وان اراد به انه یقتضی تمیز مفهوم المعدوم المطلق
کما هو الظاهر مما ذکرنا فمسلم ولکن لا یلزم محذور وللعقل سلبهما هناک عدم خاص هو عرض لمفهوم المعدوم
مطلقا ولذا فی ذلک کون القسم من الشیء قسیما له اعتبارین ای نوع حصة العدم ولا استحالة فیه لانه
ان یکون عدم العدم المطلق من حیث انه نوع للعدم المطلق وقسیما له ومن حیث انه عدم خاص قسیما منه وکحمل
ای حمل الموجود علی السواد انما یصح للتغایر مفهوما فان مفهوم السواد مغایر لمفهوم الموجود والاتحاد هویة
ای ذاتا وصدقا علیه فلا یلزم هنا عدم الافادة کما فی قولنا السواد سواد ولا الحکم باتحاد الاثنین فهذا جواب
عن الدلیل الثانی فی الشق الاول من الوجه الثالث اعنی قوله والا فانه حکم بوحدة الاثنین وترک جواب الدلیل
الاول فی هذا الشق اعنی قوله فهو فی نفسه معدوم اعتمادا علی ما سیجیء من ان الماهیة فی حد ذاتها لیست موجودة
ولا معدومة وانه لیس یلزم من کون الوجود معدوما اجتماع النقیضین وهذا اعنی قوله وکحمل للتغایر مفهوما
جواب عن الدلیل الاول فی الشق الثانی من الوجه الثالث کما ان قوله والموصوفیة جواب عن الدلیل الثانی فی هذا
الشق نعم وحاصله ان یقال الموصوفیة ونحوها من الامور الاعتباریة کالامکان والحدوث والعدم لا وجود لها
ولا لبعضها فی الخارج کالامتناع ونقیضه اعنی اللاامتناع اذ لا وجود لهما فی الخارج بلا شبهة ولیس ارتفاع
النقیضین بحسب الوجود الخارجی محالا انما المحال ارتفاعهما فی الصدق وان نقیضهما انما هو باعتبار الصدق لا باعتبار
الوجود فی الخارج وستفادات فیما یرد علیک من المباحث الآتیة زیادة تحقیق تتعلق به ای بذلک التحقیق الذی
ذکرناه الی الجواب المفصل فیما اجبنا عنه اجمالا وفیما ترکنا جوابه اصلا التنبیه الثالث للعادة حتی الیقینیات
فقط انا نجزم بالعادیات التی جرت به العادة کجزمنا بالاولیات التی هی الیقینیات سواء الا فرق بینهما
فیما یعود الی الجزم وطمأنینة القلب مع ان العادیات لا اعتماد علیها فکذا الیقینیات فیهما ای من العادیات
المجزوم بها ان هذا الشیخ الذی رأیناه الآن علی هیئة الشیخوخة لم یتولد دفعة علی هذه الهیئة بلا اب وام بل
تولد منهما ملتبسا بالتدریج فکان رضیعا لا یدرک طفلا مترعرعا من ترعرع الصبی ای تحرک ونشأ الی ان بلغ
سن الشباب والکهولة ومنها ان اوانی البیت لم تنقلب بعد خروجی عنه اناسا فضلاء محققین فی العلوم الالهیة

والهندسیة ولا الحجارة ای ولم تنقلب احجار البیت جواهر نفیسة ولا ماء البحر الذی رأیناه من قبل دهنا
وعسلا وان لیس تحت رحلی الآن ملوقیة من الف من وسیهال الحجسب عن خطابی بالمطابقة حتی فأنهم ما خوطب
عالم بما نطقته من الجواب قادر علی النطق اذا امتلأنا فی هذه القضایا التی ذکرناها لم یجز ما نجوز لجزم
بها وکان الاحتمال ای احتمال الخطأ قائما فی الکل ای کل هذه القضایا بانفاق العقلاء اما عند المتکلمین فلاستناد
الکل ای کل الاشیاء عندهم الی الفاعل المختار فلعله اوجب ای انشأ واوجد باختیاره شیئا من ذلک ای مما ذکر
من الشیخ المتولد دفعة ونظایره من الامور المستبعدة التی لم تجر بها عادة للامکان فان هذه الامور المستبعدة
جدا ممکنة فی حد ذواتها قطعا وعموم القدرة لجمیع الممکنات مقررة کانت او مستبعدة واما عند الحکماء
فلاستناد الحوادث الارضیة عندهم الی الاوضاع الفلکیة الحادثة من حرکاتها فلعله حدث شکل ای وضع
غریب فلکی لم یقع فیما مضی من الزمان مثله او وقع لکنه لا یتکرر ذلک الشکل بتعاقب الامثال الا فی الوف من
السنین کثیرة جدا بحیث لا یفی بضبطها التواریخ فاقتضی ذلک الشکل الغریب فی ذلک الآن العجیب وانما فصل
هذه القضیة عن القضایا السابقة لان المتکلم قائل بوقوع ما هو قادح فیها اعنی بها اصورة الملک فانا نجزم
بان نبی هذا الشخص جبریل وکذا الذبابة التی نراها الشخص واسم با اهل السنة یجوزونه ای یجوزون ما ذکر
من کون نبی او الذباب جبریل اذ نقل انه کان یظهر جبریل تارة فی صورة دحیة الکلبی وکان له اخری دون ذلک
الذباب والحیوانات الامکان ای امکان یعارض ما جزمنا به من العادیات ینافی الجزم بالوقوع ای بوقوع تلک
الامور العادیة جزما مطابقا للواقع ثابتا لا یزول بالتشکیک اصلا کما فی بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم
شاغل الحیز فی هذا الآن جزما لا یتطرق الیه شبهة مع ان نقیضه ممکن فی ذاته فعلم انه لا یخرج فی العادیات
واقع بوقوعه ولیس فیها احتمال النقیض القادح فی الجزم واما احتمال النقیض بمعنی امکانه الذاتی فلیس بقادح فیها
کما فی المحسوسات النقیضة وقد مر ذلک فی تعریف العلم التنبیه الثالث لمنکری البدیهیات فقط انه یقال للامزجة
والعادات تأثیر فی الاعتقادات فیقوی القلب بحسب المزاج فیستحسن الایلام ولا یستقبحه بل ربما یلتذ به
وضعف القلب یستقبحه جدا ولذلک تری بعضهم لا یجوز ذبح الحیوانات للاسماع باکلها ومن مارس مذهبا
من المذاهب حقا کان او باطلا واعتاد به برهة من الزمان ونشأ علیه فانه یجزم باعتقاده بحیث یمتنع ان یلوح
له بما یظهر به حقیقته یجزم بصحته وان کان باطلا وبطلان ما یخالفه وان کان حقا فجاز ان یکون الجزم من بدیهة
العقل فی الکل ای کل ما حکمت به لمزاج او عادة عامتین لجمیع افراد الانسان فینفق فی البدیهیات فلا یکون
نقیضه کالقضایا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لا یقال نحن نفرض انفسنا خالیة عن جمیع الامزجة
والعادات مع ذلک نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البدیهیة فالحکم فیها صادر من العقل بلا تأثیر مزاج او
عادة لانا نقول لا نسلم امکان فرض الخلو عن جمیع الامزجة والعادات اذ قد لا یشعر ببعض من الهیئات المزاجیة
او العادیة فکیف یفرض الخلو عن تلک البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم امکان فرض الخلو عن الجمیع فلا یلزم

من عرض لعقل الخلو في بعض الامور الا ترى ان البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة مستمرة
صارت ملكة مستقرة لا تزول بمجرد فرض النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد فرض لحظة او لحظتين والجواب
انه اي ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في قضايا لا يدل على جواز
كون الكل اي جميع القضايا البديهية كذلك اي حاصلة بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم
اي ازيد من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة للاحكام التي
يعطونها من اوائل العلوم العقلية دلت على انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن
القدح فيهما وما هو اي العجز عن القدح فيهما الا للجزم بمقدماتهما مع ان احدهما اي احدى تلك المقدمات
وهي الامور العمدة في صحة الدليلين خطا قطعا والا اي وان لم يكن احدهما خطا لزم كون النقيضين حاصلا بالجمع
النقيضين في الواقع لصحة الدليلين ح واذا كان احدها خطا مع جزم من بديهة العقل بصحتها فعلم انه لا وثوق
عن احكامها فان قيل لا نعجز عن القدح فيهما دائما فان ذلك العجز لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك
الدليلين المتعارضين عن كثب اي عن قرب قلنا نحن نعجز ولو آنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه اي الجزم
في آن بما لا يجوز الجزم به كاف في رفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين
المتعارضين بديهية ان البديهي ما يجزم به بمجرد تصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فتوقف البديهي
على تجريدهما اي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه
اي في تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه خللا لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق
الخطا الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد اطرافها على ما ينبغي الشبهة الخامسة
لهم انا نجزم بصحة دليل آونة اي ازمنة متطاولة ونجزم لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطاؤه ظهورا
لا يبقى معه فيه شبهة ولذلك تنتقل المذاهب المتنافية وادلتها المتخالفة عن رجال لاح حقيقة ما حكم منها ببطلانه
وبالعكس فجاز مثله في الكل اي كل ما نجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان في كل
مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعي صاحبه فيها البداهة وتخالفه غيره وينكرها اي البداهة في تلك القضايا
وهو اي ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها يوجب الاشتباه في البديهيات بأسرها ورفع الامان عنها فذلك
لاشتباه البديهي بغيره على حسب الطائفتين بها فلنعد عدة منها اي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها
الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء
واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة الثانية لهم
ايضا فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية يتمكن من فعلها وتركها بسبب زمام الاختيار فيهما
وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي وهما اي الاشاعرة والحكماء منعاه اي لم يقبلا هذا الحكم وعارضاه اي قابلا ادعاء
الضرورة فيه بضرورة اخرى فانه لا بد له اي للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على



الآخر

الصين بلد في المشرق
والاندلس بلدة في المغرب

الاخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح
يرجحها على الاخرى وذلك المرجح من خارج اي لا يكون صادرا من العبد والا تسلسل ما صدر عنه من افعاله الى
ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب صدوره عن الله تعالى اما بغير واسطة او بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب امر
ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة انهم قالوا امتنع
بالبديهة رؤية اعمى بالصين في ظلمة الليل بقة باندلس ومنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائي
او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل وجوزه اي ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فهو كذبهم
في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة للكل اي لجمهور الناس حتى العوام فانهم
قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل وانكره اي
بقاء الاعراض الاشعرية وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بايجاد
الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة تشهد بانه لا يخلو
عنهما ولا يكون لا داخلا في العالم ولا مباينا له فليس بموجود وانكره الموحدون عن آخرهم اي اتفقوا على انكار هذا
الحكم وكذبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمي السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا
نحكم بالبديهة ان ما وراء الاجسام اي نهايتها كل واحد منهما اما ملاء او خلاء وتنكره الحكماء النافون للخلاء وقالوا
هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه
الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى
الواجب يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا
للحروف تسمى الاعراب هي اجزاء هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري بامتناع الحروف التي لا من سنخ
والمسلمون يكذبونه ويجوزون حروف الاسماء التي لا تعلق لها بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا
يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح وجوزه المتكلمون من القادر فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الاخر
بلا مرجح بل بمحض ارادته العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل الالم واللذة اي من يتألم ويلتذ وقال الحكماء بل
محلهما ومن يدركهما هو الجسم والقوى الحالة فيه وهو اي ذلك الجسم الذي حلت فيه تلك القوى آلة اي للانسان ليس
هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته
وجوعه وعطشه واتفق الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها
الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة الحادية عشرة للاشعرية قالوا
يمتنع بالبديهة الفعل من نائم او معدوم وجوزه المعتزلة تولدا وجوابهما اي جواب الشبهة الخامسة والسادسة
يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال في جواب الخامسة لا نسلم ان مقدمات الدليل الذي يجزم بصحته آونة بديهية
ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق اليه الاشتباه والخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم

فيهما وذلك لا يمنع جميع البديهيات كما عرفت في جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا انها
ضرورية ولكل كما اورده الامام الرازي في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيهما سلمناه
لكن الاولى قد يتوقف حصولها على تصور طرفيه كاملا ولا يمنع الاشتباه في الاوليات في قد اجيب عنها اى عن الشبهة الاخيرة
اعنى السادسة بان الجازم بها اى بتلك القضايا التي ادعت اصحاب المذاهب بداهتها بديهة الوهم لا بديهة العقل
وهي اى بديهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ تحكم بما يمتنع تناقضها اى يعارض الاحكام الصادرة عنها
فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان بنقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف
بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال ان اريد ان بديهة الوهم تحكم بما يمتنع تناقض هذه القضايا التي جزمت
بها فلنا فيتوقف الجزم بها اى بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل الذي به يظهر كذب بديهة الوهم اذ به
تمايز بديهة العقل عنها فيدور اى يلزم الدور لان هذا الدليل على صحة البديهيات التي استعمل فيه وايضا
اذا توقف الجزم وبحزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما يمنع نقيضها اذ لو جزمت ايضا لكانت تلك القضية
من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي ما لم يتقرر انه لا يمنع نقيضه اى ما لم
يتقرر ان ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ما يمنع نقيضه وذلك مما لا يتعين بل غايته عدم الوجدان
مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان البديهيات
المذكورة ليست قضايا صادقة هي اما بديهيات ونظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات
لكانت قادحة في انفسها وربما لم تقصد بايراد الشبهة ابطال البديهيات بالتعيين بل قصدنا ايقاع الشك فيها
وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل قالوا اى المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا الخصوم
ان اجبتم عنها عن هذه الشبه فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها
الا بالجواب عنها اى عن هذه الشبه وانه اى الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهيات ضرورية
لتوقفها على هذا النظر الدقيق فهو اى عدم بقائها ضرورية موثوقا بها الا عند الضرورة هو المراد من ايراد
تلك الشبه وانضم فيلزم الدور لتوقف البديهيات على النظريات الموقوفة عليها هذا اذا كان الجواب
بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية يتوقف البديهي على نفسه وان لم تجيبوا عنها عن هذه الشبه
تمت اى ثبت الجزم بالبديهيات وقد يجاب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب
عنها وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتعين عندنا وجه فسادها
او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم
بها مع قطع النظر عنه الفرقة الرابعة المنكرون لهما اى للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية
قالوا الدليل الفرعي يبطلهما اى الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله فانحصر فيهما ولا
طريق الى العلم غيرهما اى غير الضرورية والنظر واعلم انهم اى افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف

فانهم قالوا الظاهر بكلام الغير يعني بطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم
هو النظر لانه فرعهما فلو صححنا بهما لزم الدور وليس هناك شيء يحكم بثبوت الضرورية والنظر وقد بطل فوجب
التوقف في الكل واذا اسلم لهم ذلك فقطع تشبثهم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا ووجوب
التوقف فقد ناقضتم بكلامكم قالوا كلاما لا افسدنا وقطعنا ذلك البطلان في الوجوب فيما قضى في نفسه
كما توهمتم بل نقول انا شاكون فانا شاك في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشاك ايضا في انا شاك وهلم جرا
فلا يستقيم الحال الى القطع بشيء اصلا فهم معترفون بالالتباس وهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين
يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا واما انشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المعارضة مثل ما
يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يكون منتهيا في قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا منتهيا
وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات الواردة
في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها وبرد عليهم
انكم جزمتم باستحالة الاحكام كلها او يلزمه عماد كرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه وفرقة ثالثة تسمى
بالعندية وهم القائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث
كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس
في نفس الامر شيء حق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات
وذلك مما لا يخفى فساده فظهر ان السوفسطائية قوم ليس لهم نحلة اصلا ومذهب وينشعبون الى هذه الطوائف الثلث
ويشكل انه كيف يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه
فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب
وسوفا معناه محب العلم ثم عرّب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم اى مع
السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا نضرورات في
الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت مجهولا فلا تفي المناظرة المعتبرة
في المناظرة فلا اشتغال اى بجواب ما ذكروه من الشبه الدالة لمذهبهم وتحصيل لغرضهم كما قررناه وعلمهم ان جميع
عنها الا بالنظر بحسبهم في الزامهم ودفع انكارهم ان نعرض عليهم حسيه لا بد لهم من الاعتراف به بها والحكم فيها
حتى يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين
مرضك وصحتك ما قضية فان ابوا الا الاصرار على الانكار او جعوا ضربا او اصلوا نارا او تعرفوا اى الى ان يعترفوا
بالالم وهو من الحسيات بالضرورة وهو من البديهيات فان قيل المحصل والمحقق في تصريح
كتب الاصول الدينية بشرح هذه الشبهات يضلل الطلاب نحو قد يمالا اطلاعهم على هذه الشبه
ووجوه فسادها تعليم التثبت مما يردونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادى رأيهم

المرصد الخامس في النظر إذ به يحصل العلم الذي هو أساس العقائد الدينية فيما هو معرفة الله تعالى
وفيه مقاصد المقصد الأول في تعريفه قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن
وأورد عليه أسئلة أربعة السؤال الأول أن الظن منه مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم
مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال الآمدي ورد عليه المصنف فقال ولا نطلبه على قول
فإذا المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون على الاطلاق ح يكون قوله أو غلبة ظن مستدركا ويمكن
أن يقال قد يكون ظن المطابقة فلا استدراك في العلم فلا استدراك قلنا لا يطلب الظن من حيث هو ظن من غير
ملاحظة المطابقة للمطلوب وعدمها فإن المقصد الأصلي فيه هو على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية
ولا يلزم من طلب الأعم الذي هو الظن مطلقا طلب الأخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال
الثاني علمية الظن عن أصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه أي عن تعريف القاضي ما يطلب به أصل الظن فلا يكون تعريفه
جامعا قلت الظن هو المعنى من غلبة الظن لأن الرجحان مأخوذ في حقيقته فإن ماهيته هو الاعتقاد الراجح
فكأنه قيل أو علمية الاعتقاد الذي هو الظن وفائدة الغرض الواضح العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان
مأخوذ في ماهيته ومن أجاب عنه الآمدي بأن له أي للنظر خاصتين إفادة أصل الظن وإفادة غلبته بأن يزداد
رجحانه وقوته متقاربا إلى الجزم وقد اكتفى في تعريفه بذكر إحديهما يعني إحدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل أي
كل خواصه في تعريفه وفيه نظر إذ يوجب حينئذ جواز الاقتصار على قوله يطلب به علم فإن إفادة العلم خاصة بالنسبة
للنظر كما عرفت فهو به مجاز أن يقتصر على إحدى الخواص لأن ذكر الكل غير واجب وفساده ظ لخروج ما يطلب
به الظن مطلقا ولأن هذه الخاصة التي اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة للأفراد إذ قد خرج ما يطلب به الظن ابتداء
عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الاكتفاء بإحدى الخاصتين والخواص فإنما يصح في الخواص الشاملة السؤال
الثالث الحد لا يمكن بالمبهم من حيث هي هي وهذا الذي ذكره القاضي حد للنظر بين أقسامه
فإن ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن متمايزان لا اشتراك بين النظر قلنا هذا تعريف لمسمى الانقسام المبهمة
أي الجنس بين القسمين خاصة له أي للنظر مميزة إياه عما عداه ولا يفسر هذا السؤال الثالث في هذا الموضع
وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أخرى فيقال لفظ أو للترديد وهو ينافي التحديد لأنه للإبهام فينافي
التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه أي كون أو في الحدود التي ذكر فيها للترديد بل هو للتقسيم
أي أيا كان من القسمين المذكورين في هذا الحد فهو من المحدود وحاصله أن المراد بأو أن قسمي المحدود
حده هذا وهو له الفكر الذي يطلب به علم وقسمه الآخر حده ذاك وهو له الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة
حدان لقسميه المجتمعين في الحقيقة المحصورة المشتركين في ماهية مطلق النظر ولم يُرد بأو أن الحد إما هذا
وإما ذاك على سبيل الشك والتشكيك لينافي التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد إذ لا حاجة إليه
إذ باقي الحد يغني عنه فإنه يكفي أن يقال النظر هو الذي يطلب به علم وظن والجواب أن المراد بالفكر ههنا

فالجنس

فلا يكون جامعا

في

هو الحركات المتخيلة أي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما فسر من أن حركة الذهن إذا كانت
في المعقولات تسمى فكرا وإذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا كيف كان سواء تطلب بها علم أو ظن أو لم تطلب
قال إمام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس
فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما هو المتعارف والباقي من الحد فصل له يميزه عن سائر
الحركات المتخيلة ولا يقال إن الفصل كاف في التمييز والجنس مستغنى عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على
أصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها ألا ترى أنك إذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن لم يفهم منه أن
ماهية النظر ماذا هي بل ربما أوهم سماعه أن النظر حالة من جنس ذلك الطلب قال الآمدي لم يذكر ههنا أن التعريف
بل قال النظر هو الفكر بيانا للاتحاد بين لفظهما وما اصطلح هو عليه لنفسه وفيه بحث لأن بيان الترادف أو اتحاد
المدلول في معالم التحديد بعيد ظاهر في كلامه بعيد جدا وإنما كان ظاهرة في كلامه بيان الترادف ولأن الترادف
منهما أن الفكر من أجزاء الحد ولو أريد بيان بأن يراد بهما القبيل النظر والفكر فهذا أي الذي ذكره القاضي تعريفه
الشامل لجميع أقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل إلى التصور سواء كان مفردا أو مركبا
والموصل إلى التصديق على اصطلاح أقسامه وله أي للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى أنه أي النظر
اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم أرباب التعاليم القائلون بالمعلم والتعليم للمجهولات
من المعلومات قالوا النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى أمر آخر وعليه إشكالان أحدهما أنه
غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما أي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة
وحدها فإن هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده وكونه أي كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة
وحدها نظرا فلا إخراجا ناقصا كما قاله ابن سينا لا يشفي عليلا لأن هذا الحد إنما هو لمطلق النظر فيجب أن
لا يخرج منه جميع أفراده التامة والناقصة فإن سمي إلماما أو كثيرا ومن أجاب أيضا بأنه لا بد مع الفصل والخاصة
من ضمه عقلية مخصصة لا بد لها مقارنها مخصوص بها عم من المحدود وحده مقصوده إلا بالإسعاد معهما اللازم من أن يكون بينهما
ترتيب فيقتضي بهما مستقارن ومعنى الترتيب في ليس مسقوم ههنا كما لم تركيب قطعا وكلاهما مردودان أما الأول فلأن
اعتبار العرض مع الفصل يخرجه عن كونه حدا إلا أن يحقق الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج وأما الثاني
فلمنع انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات فيجوز أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة
من المطالب إلى المبادئ الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال إلى المطلوب عن حاجة إلى ترتيبه إلا أنه لم ينضبط انضباط
التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن أيضا للصناعة إلا اختيار فيه ترتيب ولم يلتفتوا إليه وخصصوا حد النظر بما هو
المعتبر منه وهذا الحق ما نقل عن ابن سينا ومنهم من استصعب الإشكال فغير تعريف النظر إلى أنه تحصيل أمر أو
ترتيب أمور وثانيهما أنه أي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه لا للصحيح منه فقط ولا يجب
تقييد النظر المذكور في الحد بالمطابقة لتخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته وفيه أيضا أن يوضع في الحد مكان

[illegible]

وقد توجد في بعض النسخ لفظة [illegible] قوله ولا فائدة فيها

قوله للتادی قولنا بحیث یؤدی لیخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا کان حد التعریف لمطلق النظر فعلم بانه
قد لا تکون معلومة ولا مظنونة ایضا بل مجهولة جهلا مرکبا فلا یکون التعریف جامعا ولا یمکن ان یحمل العلم علی المعنی
الاعم اذ یلزم ان یکون مؤداه او مظنونه مسدرکا نعم قد یقال ان الظن یطلق علی المعنی المشهور کذلک یطلق علی
ما یقابل الیقین من التصدیقات فیحمل العلم ههنا علی ما یساوی التصور والتصدیق الیقینی کما یحمل الظن علی
ما یساوی سائر التصدیقات فی قولک یخرج تعریف النظر علی مذهبهم بحیث یتناول جمیع اقسامه فی التصورات
والتصدیقات بلا اشکال هو ملاحظة المعقول بما هو حاصل عنده لتحصیل غیره هذا واما من یراه ای النظر مجرد
التوجه الی المطلوب الادراکی بناء علی ان المبدأ عام الفیض فمتی توجهنا الی ذلک المطلوب افاضه علینا من غیر ان یکون لنا
فی ذلک استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدمیا فقال هو تجرید الذهن عن الغفلات المانعة من حصول المطلوب
ومنهم من جعله وجودیا فقال هو تحدیق العقل نحو المعقولات فشبهوه بتحدیق النظر بالبصر نحو المبصرات وقال
کما ان الادراک بالبصر یتوقف علی امور ثلثة مواجهة المبصر وتقلیب الحدقة نحوه طلبا لرؤیته وازالة الغشاوة
المانعة من الابصار کذلک الادراک بالبصیرة یتوقف علی امور ثلثة التوجه نحو المطلوب وتحدیق العقل نحوه طلبا لادراکه
وتجرید العقل عن الغفلات التی هی بمنزلة الغشاوة واعلم ان الطریق مذهب اصحاب التعالیم وهو ان النظر اکتساب
المجهولات من المعلومات وح نقول لا شبهة فی ان کل مجهول لا یمکن اکتسابه من ای معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات
مناسبة ایاه ولا شک ایضا فی انه لا یمکن تحصیله من تلک المعلومات علی ای وجه کان بل لا بد هناک من ترتیب معین
فیما بینها ومن هیئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلک الترتیب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوری او تصدیقی
وحاولنا تحصیله علی وجه اکمل فلا بد ان یتحرک الذهن فی المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الی آخر حتی
یجد المعلومات المناسبة لذلک المطلوب وهی المسماة بمبادیه ثم لا بد ایضا ان یتحرک فی تلک المبادی لیرتبها ترتیبا
خاصا یؤدی الی ذلک المطلوب فهناک حرکتان مبدأ الاولی منهما هو المطلوب المشعور به بذلک الوجه الناقص ومنتهاها
آخر ما یحصل من تلک المبادی ومبدأ الثانیة اوائل ما یوضع منها للترتیب ومنتهاها المطلوب المشعور به علی الوجه
الاکمل فحقیقة النظر المتوسط بین المعلوم والمجهول هی مجموع هاتین الحرکتین اللتین هما من قبیل الحرکة فی الکیفیات
النفسانیة واما الترتیب الذی ذکروه فی تعریفه فهو لازم للحرکة الثانیة وقلما توجد هذه الحرکة بدون الاولی
بل الاکثر ان ینتقل اولا من المطالب الی المبادی ثم منها الی المطالب کما لا یخفی وفی هذا الترتیب یستلزم التوجه الی
المطلوب وتجرید الذهن عن الغفلات وتحدیق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم ان ما اختاره الامام الرازی من ان النظر
ترتیب تصدیقات یتوصل بها الی تصدیقات اخر بناء علی ما اختاره من امتناع الکسب فی التصورات **المقصد**
الثانی انه ای النظر ینقسم الی صحیح وهو الذی یؤدی الی المطلوب والی فاسد یقابله ای لا یؤدی الیه والصحة والفساد
صفتان عارضتان للنظر حقیقة لا باعتبار الکیفیة تارة وبعینه فی اشتماله بها اخری ولما کان المختار عند المتأخرین
مذهب اهل التعلیم وهو انه ترتیب العلوم بحیث یؤدی الی هیئة مخصوصة للتأدی الی المجهول ولا شک ان هذا الترتیب

یتعلق بشیئین احدهما تلک العلوم التی یقع فیها الترتیب وهی بمنزلة المادة له والثانی تلک الهیئة المترتبة علیه وهی
بمنزلة الصورة له فاذا اتصف کل واحد منهما بما هو صحیح فی نفسه اتصف الترتیب قطعا بالصحة فی نفسه اعنی
تأدیه الی المطلوب والا فلا وهذا معنی قوله ولکل ترتیب مادة وصورة ای لا بد له من امرین یجریان مجری المادة
والصورة من المرکب فیهما یکون صحیحا او فاسدا وهو قد یحصل فی الاستعمال صحته ای صحة النظر بمعنی تأدیه الی
المطلوب بصحة المادة ای بسبب صحتها اما فی التصورات فمثل ان یکون المذکور فی موضع الجنس جنسا لا عرضا
عاما وفی موضع الفصل فصلا لا خاصة وفی موضع الخاصة خاصة شاملة لازمة واما فی التصدیقات فمثل ان
یکون القضایا المذکورة فی الدلیل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسلیما وبسبب صحة الصورة
الحاصلة برعایة الشرائط المعتبرة فی ترتیب المعرفات والادلة معا ای بسببهما من الصحتین معا وفساده
بفسادهما معا او فساد احدهما فقط ومنهم من قسمه ای النظر الی الجلی والخفی وهذا بعید لان النظر امر ذو طلب
بالبیان فلا اعتبار معه ولا یتصف بما هو من صفات البیان الذی هو حقیقة یقال وتحقیقه ان الدلیل قد یعرض له
الکیفیتان اعنی الجلاء والخفاء لوجهین احدهما بحسب الصورة وهی الهیئة العارضة للمقدمات فان الاشکال
متفاوتة فی الجلاء والخفاء فان استلزام المطلوب فانه بالشکل الاول لا یحتاج فی ذلک الی وسط وغیره محتاج الی وسط
اکثر او اقل وثانیهما بحسب المادة فان المطلوب قد یتوقف علی مقدمات کثیرة او اکثر وذلک بان لا یکون المطلوب مستندا
اصلا الی مقدمات ضروریة بل ینتهی الیها بوسائط علی مراتب متفاوتة فی الکثرة والقلة واقل وذلک بان یستند
الی الضروریات بلا واسطة او بواحدة او یستند الیها اصلا او مع تفاوتهما ای تفاوت المقدمات فی الجلاء والخفاء
وان کانت ضروریة باعتبار تفاوت فی تجرید الطرفین کما هو مقرر وانت خبیر بان الاختلاف بحسب المادة یجری
فی المعرفات ایضا فان اجزاءه قد یکون ضروریة متفاوتة فی الجلاء والخفاء وقد یکون نظریة مستندة الی الضروریات بوسائط
او بوسائط علی ان الاختلاف بحسب الصورة فلذلک خص الدلیل بالذکر فان اراد بجلاء النظر وخفائه ذلک
الذی ذکرناه فهو لا یعرض للنظر حقیقة بل للدلیل او المعرف فی التحقیق لا نمنعه بل یجوز ان یوصف النظر بما هو
من صفات ما وقع النظر فیه ویحمل علی هذا التجوز ما وقع فی کلامهم من ان هذا نظر جلی وذلک نظر خفی فان اراد
بجلاء النظر وخفائه غیره ای غیر ما ذکرنا فلا نثبت له ای لا دلیل له یدل علی ثبوته **المقصد** الثالث
النظر الصحیح المشتمل علی شرائطه بحسب مادته وصورته یفید العلم بالمطلوب عند الجمهور واما افادته للظن
فقد اتفقوا علیها عند الکل ولا بد قبل الشروع فی الاستدلال من تحریر محل النزاع لیتوارد النفی والاثبات
علی محل واحد فقال الامام الرازی من بعد ای النظر العلم ویکون المدعی بوجه جزئیه قال فی المحصل الفکر المفید
للعلم موجود وهو ای هذا المدعی الجزئی وان تعمم بیانه فان قولنا هذا حادث وکل حادث محتاج الی مؤثر
یفید العلم بان هذا محتاج الی مؤثر فمن وجد نظرا مفیدا للعلم لا شبهة قد حصل مراده لان الغرض الاصلی من اثبات
کون النظر الصحیح مفیدا للعلم ان یستدل به علی ان الانظار الصحیحة الصادرة منا مفیدة للعلم بان یقال مثلا

منه

هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم يثبت لنا
ذلك المقصود الجزئي لاشتماله ولا نعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي فثبت ما قلنا وقال الآمدي كل نظر
صحيح بحسب مادته وصورته معا في القطعيات احترز به عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية
الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد للعلم اي مناف له كالموت والنوم والغفلة وفائدة هذا القيد
ظاهرة مفيد له اي للعلم بمجرد المدعى موجبة كلية موضوعها ما سبق يعود فان تلك الانظار الصحيحة في الصورة
ليست واقعة في القطعيات فلا تندرج في هذه الموجبة الكلية بل لا بأس بذلك فان المقصود الاصلي هو الانظار
الصحيحة لان حالها في الافادة مما علم بيننا وفي نهاية العقول لان من عرف صحة النظر الذي يدعى انه يفضي
الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما تضمن مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة
الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم
بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم بديهة ان من حصلت له هذه
العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا محصل كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث
انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما
من غير احتياج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما قال المنكرون لكون النظر
مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا او مستغنيا عن الاحتجاج عليه
او نظريا محتاجا اليه وكلاهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء اصلا
خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولانا
نجد من انفسنا اي من الحكم بان النظر الصحيح يفيد العلم ومن قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا معلوما
بين هذين العقلين ونجزم بانه اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه دونه
في القوة الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه فانه اي احتماله للنقيض ينافي بداهته قطعا فلا يكون بديهيا
واما الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات النظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم فيلزم
اثبات الشيء بنفسه وانه باطل لاستلزامه كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل
على امتناع العلم بكون النظر مفيدا الا على امتناع صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به
قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق ولان العلم بها هو المطلوب نص بها فالمنكر
يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فاختار في جواب الشبهة طائفة منهم
الامام الرازي انه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قولكم لو كان ضروريا لما اختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد
يختلف فيه مع كونه ضروريا وما قولهم فليس كما كشف بمثال لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات
راسا كما عرفت وذلك الاختلاف الواقع فيه ههنا انما يكون لخفاء في تصور الطرفين في هذا الحكم الذي

ولعسر في تجريدهما عن العوارض واللواحق ليحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يتجردا وهما
كما هو حقهما انكر الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات
بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو لاحتماله النقيض
ولو بابعد وجه قلنا لا نسلم بل ذلك التفاوت انما هو للالف والاستئناس بذلك القول لتكرره على الذهن كثيرا
بخلاف ما نحن فيه او للتفاوت في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت الناشي من هذين لا يقدح في البداهة
وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية
فقال اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه ليمكن اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم حين لا يعلم
وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا
في تلك الحال فهو متناقض فالقول يبطل ما توهم من ان نفي الشيء بنفسه متناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف
اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا وظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي
كل النظر بالنظر متناقض من وجه اخر ولا مخلص الا دعوى الضرورة كما حققناها والجواب انه اي امام الحرمين
انما منع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشيء بنفسه لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه متناقضا حتى يتجه عليه ذلك
الانكار وتحقيقه اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه وان اوهمت العبارة انا
نثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف فانه يفيد العلم او المهملة القائلة النظر
قد يفيد العلم على اختلاف المذهبين بقضية اي بقضية مخصوصة حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر بحصول
النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق
قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى
فلانا لا نعني بالعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية
لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي
العلم مع عدم المانع وكل ما هو يشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر
الصحيح يشتمل على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع
واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة ههنا قضيتان متغايرتان اذا نظرنا
فيهما افادتا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع فيهما من المفيدين
يفيد العلم بل هي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر
اولا فلا يلزم الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية المخصوصة وقد تكون القضية المخصوصة ضرورية
معلومة بالضرورة كما ذكرناه من ان الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية والمهملة بل يكونان
نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان في المخصوصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافهما في الضرورية والنظرية

فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشيء بكونه نظرا اما كليا في القضية الكلية او المهملة
عن تصوره ما صدق عليه انه المخصوصة كما في القضية المشخصة محال اذ ان يكون تصوره من حيث انه المخصوص مع
تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فيكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر
كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت
لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية يحكم جزئي معين بعد اثبات حكم ذلك الجزئي
بعينه قلت حكمه من حيث خصوصيته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فلا دور على
ان هذا الثاني النظري فلا محذور فيه اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق هذا استطراد لان لزوم
اثبات الشيء بنفسه انما ظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلا لانه الظاهر هو النسبة ولذلك
قال في المحصل الحكم بان النظر يفيد العلم نظري والسم عنه لا يحوز الاشتباه الى نظر مخصوص يكون الحكم
بكونه مفيدا للعلم بل ... في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة
قطعية لان نتيجة ما هو ... وقد عرفت ان اثبات الحكم على وجه يعين القضية الكلية قد يعرف ان اثبات
الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة من عوض هذه
الشبهة مقتبل ... ولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع اذ لا
نسلم انكار اكثر العقلاء الحكم البديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر
خاص يفيد العلم وانه تناقض صريح لان المدعي سالبة كلية ... تناقضه اياها وهذه المعارضة
اما انه اذا ادعى الحصم ... السالبة الكلية ... على بعدم كونها نظرية واما اذا كان
غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فلا ... ان هذا النظر الخاص يفيد العلم
فلا يثبت ان النظر يفيد العلم فلا تناقض والمنكرون طوائف ثلاث كلامهم شنيعة ثم ان ما نقله من شبهة للمنكرين
باسرهم وما ياتي من الشبه مخصوصة بقوم قوم والصواب ان الشبهة واحدة فيما يستلزم غير مختص ... وان
ما ... للمنكرين بالكلية اعني السمنية الا ترى الى قوله يقبل ... لا شيء من النظر بمفيد والى ... الشبهة
في هذه الاولى الشبهة المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما ...
ومدار السمنية على ان العلم ... ضروريا ولا نظريا لكن لما كان ... عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور
والشبهة السابعة تشتمل على ... ايرادها عن النسبة الاخرى الطائفة الاولى من انكر افادته
للعلم مطلقا اي نوع كانت ... الالهيات ... وهم السمنية المنسوبة الى سومنات ... قوم
من عبدة الاوثان القائلين بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى العلم
بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطأه لامتناع الخطأ في الضروريات
والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا ولذلك تنتقل المذاهب ودلائلها

لما ... انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس ... مسموع باحكام الحس فانها ضرورية
عندهم ... عندنا وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر اخر لان المستفاد من النظر الاول
هو ذلك الاعتقاد ... العالم حادث مثلا وكون هذا الاعتقاد علما وحقا قضية اخرى وقد فرضت
نظرية فلا بد لها من نظر اخر يفيدها ... اذ ينقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الاخر وتسليم العلم
بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث ... ويتسلسل الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه
الشبهة ان لا يحصل لنا الا الضرورة ... النظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا
ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان
لم يكن ذلك معلوما لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية قلنا نختار انه ضروري وان حصول عقيب النظر
عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيب النظر ... مع ذلك النظر ... فحاصله ...
يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطأه اي خطأ الاعتقاد
الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده
علما وحقا الا في مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ... باختيار كونه نظريا ولا نسلم
الحاجة الى نظر اخر في ... الكلية الموجبة او المهملة وكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم ...
كما هو مختار انه نظري وقال ولا نسلم لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا ... الاعتقاد
بالمطلوب يفيد العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر اخر ... على الضروري
الحاصل عقيب النظر النظري الشبهة الثانية المعرفتان لا تجتمعان في الذهن معا لانا متى توجهنا الى الحكم
مقصود ... الحالة التوجه الى حكم اخر بالوجدان ... يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المفيد الواحد
لا يفيد ... معارضة بافادة النظر للظن اذ لا تجتمعان ... الشبهة الاولى والسابقة فان
النظر الضروري ... خطأه ... اختلاف العقلاء ... بالنسبة الى نظر اخر قلنا لا نسلم انه
لا يجتمع معرفتان في الذهن بل قد يجتمعان ... طرفي الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن
ولولا اجتماعهما لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلات والعناد في المنفصلات ...
... طرفي الشرطية قضيتان بالفعل لا الحكم بالفعل ... النظر ... بالضرورة
ان الحكم في احدهما لا يجامع الحكم في الاخرى ... الشبهة ... لا يمتنع اجتماع
المعرفتين ... المجزي ... النظر ... المعرفة
لحصول النتيجة والتوجه الى معرفة ... العلم بها ... التوجه ... النظر فيهما وملاحظتهما ... ولا
يلزم من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى المعرفتين ... بالفعل ... بها ... النفس
بان يلاحظ احديهما قصدا ... بالفعل الى الاخرى ... الاولى ...

بطرفي الشرطية قصدا ومعه فليس مسمعا ومحصوراً على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الادماج وتوضيح هذا
الجواب انك اذا احرزت نظرت الى زيد وحده ثم حرفته كذلك الى عمرو والعالم عند ذلك في حال تحريك الى عمرو
كان عمرو مرئياً قصداً وزيد مرئياً تبعاً لا قصداً لكنك اذا لاحظت بصرك معه قصداً واستلت منها
مرئياً الى لاحظة معه اخرى كانت الباسة ملحوظة قصداً والاولى تبعاً فعلم اجتماع العلمين وان لم يجتمع
الوجهان الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم وعلم ذلك المفاد علم مع العلم بعدم المعارض المقاوم اذ معه
اي مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف لان الحكم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما
دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح واذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل
جوز كونه مقتضيا جهلا وعدمه ليس ضروريا ولا ان لم يقع المعارض اي لم يكتشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما يكتشف
فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر يفيد عدمه وهو اي ذلك النظر الآخر ايضا يحتمل قيام المعارض ولا يعلم ان ما
افاده علم وجوه الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظريا يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل ويتوقف
حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في القطعيات يفيد العلم بحقيقة النتيجة
بنفسه العلم بعدم المعارض يعني كما ان العلم بان النتيجة حق اي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف
على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي
على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعد ذلك ثم يجب اولى
بان يكون ضروريا لان العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي للعلم بحقيقة النتيجة والعلم
بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب فانه يهم فاسد لبطلان المكتسب منه
هو العلم بالنتيجة بعينها لا العلم بان النتيجة حقه او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها
نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقيقة جزم بانها حقه جزماً لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ
المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الا ترى الى قوله فعدم
المعارض في نفس الامر ضروري اي يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح في القطعيات معدوم في نفس
الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه
شرطا له اي للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط
للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي والثاني وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المط
قلنا نستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم
النظر حصل العلم كما انه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها فالحركة فيه لا بمعنى انه يعني النظر
علم موجب له اي للعلم بالمنظور فيه كالحركة الى مكان هو حركة المصاحب حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك
الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر الشبهة الخامسة

المط اما معلوم فلا نطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل اولا فاذا حصل لم يعرف انه المط فلا يحصل العلم
بان النظر يفيد العلم بالمط قلنا هو معلوم تصورا فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا فنشوق
النسبة او سلبها فمتى حصل المط عندنا يحصل على غرم تصور طرفيه فنعرف انه المط واما خص الجواب بالمطلوب
التصديقي لان النزاع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشرنا اليه وشرع في بعض الشبه السابقة والآتية
الشبهة السادسة دلالة الدليل اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه على ذلك
المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق
بالعلم بالمضاف اليه فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر والا وان لم يتوقف افادة النظر
على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يعتبر ولم يعلم وجه الدلالة
عليه وانه باطل لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر
فيه مفيدا للعلم به قلنا لا نتوقف افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم
بوجه دلالته عليه وجه الدلالة في الدليل عبارة عن كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة الامر
الذي بحسبه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظرا فيه بالنظر اليه وكونه دالا بالفعل
على المدلول امر اضافي متعلق بالمدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اي افادة النظر فيه للعلم بالمدلول
مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف
على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فيتوقف على النظر فيه فلا يلزم الدور
ولا كون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده اي بعد النظر اما واجب لانه لم يحصل له
بحسب امتناع انفكاكه عنه فيقبح التكليف به بل ذلك العلم لكونه غير مقدور حينئذ بل هو اضطراري كالعلم الضروري
فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار واما الثاني فيقبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر
خلاف الاجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه اولا يجب فيجوز انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته اياه
مجزوما بها وهو المط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور له والعلم النظري
الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي ويتجه عليك هذا المعارض في وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان
معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر والاولى في الجواب
ما ذكره الامام الرازي من ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري لا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان
لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري في الوجوب المحكم مع تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه
بعد تصورهما ان يعتقد السلب منها بخلاف النظري لانه بعد حصول النظر فاذا اعرض عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض
ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به وايضا ان سلمنا ان التكليف
يتعلق بالنظري الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين للجبر

القائلين بحكم العقل بحسن الافعال وقبحها ولا يلزمنا لان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جاز
الصدق وعدمه الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده
والاول باطل لانهما لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه كما مر وكذا الثاني باطل لجواز
طرو ضد للعلم بعده بعد النظر بلا مهلة كالنوم او موت او غفلة فلا يستلزم حصول العلم بعده قلنا
يحصل بعده بشرط عدم طرو الضد كما اومأنا اليه عند تحرير المبحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات
لا يعقبه ضد للعلم يفيد العلم الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل
لانا اذا نظرنا واستدللنا بالدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فموجبه اي موجب ذلك الدليل الذي
نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم من عدم ذلك الدليل
ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان
فانه يستحيل عليه العدم او جزء العالم اولم يوجد واما الثاني فلانه يلزم ح ان لا ينفي الدليل بعد علمه
النظر فيه وافادته للعلم ح لا اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو
ايضا باطل لان الادلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها او استفيد العلم منها ام لا قلنا انه اي الدليل الذي نظر فيه
واستدل به يوجب وجود الصانع اي يستلزمه من غير ان يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي
لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم او يوجب العلم به اي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وهذه
الحيثية لا تفارق الدليل نظر فيه ام لا وذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي مستمرة على حال الدلالة
فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل الموقوفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم
قد يكون علما لكونه مطابقا للموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا يمكن التمييز
بينهما بالوجدان اذ كلاهما في الجزم وعدم الاستناد الى ما يخالف ثم انه موجب سواء عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذن
ما ندري شيئا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي قلنا هذا
الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات
الضرورية القطعية وبترتيبها المفضي الى المطلوب علم بالضرورة ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم في الحقيقة
ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتميز العلم عن الجهل بان يكون النفس ساكنة دون الجهل فان ذلك التميز بالركون
مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون الاخر وايضا يلزمهم
الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقد قيل للمعتزلة ان تخلصوا
عنه بان التماثل لا يختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات مقرونا بالسكون علم ان اللازم هناك
علم لا جهل مخالف في بعض عوارضه الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا النظر لا يفيد العلم
في الهندسيات والحسابيات لانها علوم ونسبة الاوهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها



الانعام

تعالى عن الاذهان حيارى والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله
واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقائق الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور الا بالضرورة وهو ظ او بالنظر
اذ لا ينال شيء من التصورات بالنظر كما ذهب اليه جمع وانما الاثر اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقائق
الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور واسبق التصديق بها ايضا قلنا لا نسلم
انها لا تتصور بحقائقها قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون
هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم امرا كليا
وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي للتصديق بها المعنى تصورها بعارض ما وهو حاصل بلا شبهة فان هذا
الذي ذكرتموه يلزمكم في الظن لانه تصديق يتفرع على التصور فمتى لا يكون حاصلا في الالهيات فما هو
جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان واولاها بان يكون معلوما بالحقيقة ولحاله
هويته التي يشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة له لا من حيث التصور بوجودها فانه لا يرى بالاختلاف فيه بل من حيث
تصورها بكنهها او من حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسمانيا متحيزا او غير متحيز
الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها ضبط تلك الكثرة الحقيقة بين الاقوال المختلفة
المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم
لكان الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها الا ما ستعرفه واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك
اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بابعدها عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على
الاعلى لا من القياس الفقهي كما ترى قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة اصلا وكثرة الخلاف فيها لا تدل
الا على العسر اي على عسر معرفتها واما الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها فلا تدل عليه تلك الكثرة ولجواز
ان يكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت ما ذكرتم ان ليس ذلك نظرا صحيحا لا يفيد علما
لا نسلم ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا ويكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة
الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا وقد يعلم
بوجهين الاول لصدق المعلم ولا يمكن ان يعلم صدقه اي اخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره وهذا
انما يفيد العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان
علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا
الوجه بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يصح المعلم بمقدمات يعلم بالعقل صدقها وبه يكون
العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه الثاني لو لم يكف العقل في معرفته تعالى لاحتاج المعلم
فيها الى معلم آخر وتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كمال عقله
واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء

الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فانا نجزم بعد ترتيب المقدمات الصحيحة
المطعمة المناسبة للمطلوب على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة بحصول المعرفة
قطعا ككون العالم ممكنا وكل ممكن له موثر فالعالم له موثر وما يقال من ان العلم بكون المقدمات على تلك
الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد انما يصلح
حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله واما من قال انه يفيد فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته
يستلزم العلم بنتايجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا
كالماخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا ترى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
مع ان كثيرا منهم كانوا يعلمون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل منهم لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي
ذكرناه وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم من هداة الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والآيات
الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه متكثرة متكررة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير اشتراط المعلم ودلت
الدلالة الظاهرة على ان التعلم من محتاج اليه في النجاة لهدية الا انا نستطرق لخير الرد عليهم ثم اي الملاحدة وجهان
الاول انه يكثر الخلاف من العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر
كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك
الانظار الصادرة عنهم فاسدة فترتبت عليها عقائد باطلة وذلك لا يقدح فيما نحن فيه فان المفيد للعلم عندنا
انما هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم ذلك الاختلاف يدل على صعوبة التمييز هنالك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم
الثاني نرى الناس محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى نظر كالنحو والصرف والعروض
لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الغريضة التي هي اصعب العلوم عن الحس والطبع مع ان
الخطا فيها اشقى قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه
واما بمعنى الامتناع فلا نسلم ولا نعلمه كلام **المقصد الرابع** في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمطلوب
فيه والمذاهب التي نص بها مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اي حصول
العلم عقيب النظر بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي
بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري عقيب شرب الماء فليس
للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة
بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما
او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد
النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا علية وهو دائم او اكثري

حصل

فيكون بعادته تعالى ... العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اسندوا بعض الحوادث
الى غير الله قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة او بالتوليد ومعنى التوليد عندهم ان يوجب فعل
لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه
الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر
هو العلم بالمطلوب وطريق الرد على المعتزلة ما سياتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد
العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب
ان يكون النظر المبتدأ كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم بالمطلوب واجابوا اي المعتزلة بانا انما
قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة
بلا اختيار منا فيكون من افعال الله ولو كان مولدا للعلم بالمطلوب لكان ذلك العلم ايضا من فعل الله ويلزم من هذا
ان يقع التكليف بالمعارف النظرية لانه تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر
منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد فيه اي في التذكر وقال ابو هاشم صرح بان التذكر الناتج للاصلح
لا اختيار من العبد لا يولد الناتج له لان ذلك انما يكون من فعل الله والذي بفعله العبد بقصده واختياره هو
يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انه اي قياس الاصحاب قياس فقهي بلا جامع
الاصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر
معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية
في التذكر منعنا عدم توليده وايضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون بعد
حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء
النظر الذي لا يلزم منه ذلك الثالث مذهب الحكماء انه بطريق الاعداد فان النظر الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا
هذا موجب عام الفيض فيتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستعد به لكل الفيض
لا لاختلاف في الفيض بحسب اختلاف استعدادات القوابل والنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض
عليه من ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا وبهذا المذهب يخرج اختيار الامام الرازي وهو انه يعني العلم الحاصل
عقيب النظر واجب لانه حصول عقيبه عقلا غير متولد منه وبه اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام
الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب غير متولد منه وارادا بهما الوجوب العادي دون العقلي
اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة انه من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان
على هيئة المنتجة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا الامتناع جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت
ماخوذة مع ما يحتاج اليه بيانا لزومها واما انه غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله
ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا لا بقدرته العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع

العلم به

بطل القياس الفقهي الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة ولان الحكم ما ذكرناه من عدم مقدورية الذكر

الى الله اسناداً او كونه قادراً مختاراً او انه اي ومع القول بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عن الله كما زعمه الحكماء
العاملون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضاً كما زعمه المعتزلة وايجابه الصحيح او الاحرى قبيح الاسناد او اسناد
الاشياء الى الله سبحانه وجوزنا ان يكون لبعض آثاره من حيث بعض [illegible] مع تخلفه عنه علا [illegible] يكون بعضها
متولداً عن بعض وان كان الكل واقعاً بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم [illegible] ووجوب
بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل بالحادث ما يوجد ان يترك
بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون بانه الحادث وقد اسنده كما هو مذهب الاشعري وح [illegible] النظر صادراً بايجاد الله
وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجاباً عقلياً [illegible] ان ينفك عنه **الفصل الخامس** شرط النظر اما مطلقاً
سواء كان صحيحاً او فاسداً فبعد الحيوة امران الاول وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف والثاني
بصره والثاني عدمي وهو عدم ضده اي ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام بتضاد النظر وغيره وهو كل
ما هو ضد للادراك مطلقاً من النوم والغفلة والغشية فانه بتضاد النظر لاستلزامه الادراك ومنه ما هو خاص
بتضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب فان العلم به من وجه آخر ولا [illegible] يمكن طلبه والجهل
المركب به اعني الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم
مع حصوله واما صاحب الثاني فلانه جازم بكونه عالماً وذلك يمنعه من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه
كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم فان قلت اذا كان العلم بالمط
مضاداً للنظر [illegible] فاذا نقول فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر او يلزم اجتماع
المتساويين قلت النظر فيه ثانياً في وجه دلالة الدليل الثاني يعني ان المقصود بالنظر فيه ثانياً ليس هو العلم بالمطلوب
الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو اي هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم تحصيل الحاصل
بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمطلوب فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلاً والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة
في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة وعدم العلم بالمطلوب فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم
بالمطلوب فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطاً له واما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص
فامران الاول ان يكون النظر في الدليل وصفته دون الشبهة وهي التي يشتبه بالدليل وليست به والثاني ان
يكون النظر من جهة دلالته على المدلول وهي الجهة التي للدليل بسبب الذهن يلاحظه من الدليل الى المدلول
كالحدوث او الامكان للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا يفيد علماً ولا يوصل الى المط لانه [illegible] الاعتبار
اجنبي بقطع النظر عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره **الفصل السادس**
النظر في معرفة الله اي لاجل تحصيلها واجب اجماعاً منا ومن المعتزلة واما معرفة [illegible] واجبة اجماعاً من الامة وانما الخلاف
في طريق ثبوته اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة فهو عند [illegible] الثبوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل
اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر المفضي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث

للشك م

وبعدم العلم المركب المتعلق به م

في الدليل م

الدال على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة
الله كيف يحيي الارض بعد موتها فانه امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه
ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه الصلوة والسلام
ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فعل اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب
اذ لا وعيد على ترك غير الواجب فهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنياً عن [illegible] الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب
وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله واجبة اجماعاً
من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال الصيغة الامر
غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي
وهي اي المعرفة لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة
متوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان يولد خالياً عن دواعي نفسه [illegible] ثم عن
نظر [illegible] العلم بذلك اصلاً والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فيعلم احداً
امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقاً اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها اي في المسئلتين نزاع للاشكال
عليه اي على كل واحد منهما اي بعض من مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضاً الجواب عنه اي
عن ذلك الاشكال الثاني انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نم امكان وجوبها شرعاً لان وجوبها كذلك انما
يكون بايجاب الله وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف به وهو تحصيل الحاصل اي تكليف بتحصيله
وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضاً باطل قلنا المعرفة
الثابتة الحاصلة بان تكليفه غير العارف وتكليفه كونه غافلاً ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم
والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثالث سلمنا
امكان وجوب المعرفة شرعاً لكن لا نم وقوعه ولكن اجمعت الامة على ذلك قلنا لا نم الاجماع منهم على وجوبها عادة كما لا
اي كما لا اجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة في آن واحد قلنا نحن لا نجوز الاجماع منهم فيما لو يحصل فيه
امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلاً اذ من حاجة بقوله من الحق في الدواعي الى اعياد الشريعة ومعرفة احكامها فيقوم
الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد او كلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم
بحسب امزجتهم وحالاتهم مختلفة داعية الى على الانفراد فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه لم يثبت نقله الينا
فلا يصح ان يتمسك به واعلم انه يمتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا نعرفهم باعيانهم فكيف
يعرف اقوالهم وجوازه خفاء واحد منهم لخموله او لكونه في بلاد الكفار اسيراً وجوازه كذبه في قوله ان الحكم عندي
كذا بناء على خوفه عن المخالفة المفضية الى الفتنة والاسكات المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يتفوه به وجواز رجوعه
عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر فيعدم الاتفاق وكيف فانما نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق

[illegible] من الشيخ [illegible] الفقه [illegible] الكلام [illegible] الحسان

الآحاد لا تعتبر في القطعيات قلنا ما ذكرتموه منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من
وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل القطعي على الظني الخامس ان سلم نقله فلا نسلم انه يمكن
وامكان حصوله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل اي كل واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطاء على الكل من حيث هو كل
فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطاء الصادر عن احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد آخر
وهكذا الى ان يشملهم الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية
معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاسئلة التي في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم
من جواز الخطاء على كل جواز الخطاء على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكميهما فان كل واحد من الانسان يشبعه هذه
الدائرة ولا يشبع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فممنوع فيما علم من الدين ضرورة وبما ثبت
بالادلة من عصمة الامة السادس منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير
النبي والصحابة وسائر اهل الاعصار الى عصرنا اهل العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار
عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد
المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا كنا نعلم انهم يعلمون
الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غايته اي غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية
والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر لان المعرفة الواجبة تتم بالاجمالية التي لا تقتدر
معها على التحرير والتقرير وقطع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر بها على ذلك او تدعى اي العرفان
التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين
والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية
وهو حاصل للعلماء في الاعصار السابع سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر
كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة
وغيرها صرفوا هممهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم
كما تقول به الملاحدة او التصفية كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات
البشرية والعوائق الجسدانية والتوجه الى الحضرة الصمدية والدوام على الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد
الحقة التي لا يحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فتعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشية
من ادلة الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد
المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام وشبه النظر بالبصرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه
لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على صحته وثبوته لا بد من صاحبه ان من الله ليكون حقا

او من يعرج ويكون باطلا الا ترى النظر وانه يعتبر على صورته وبصورته وكذا الحال في التصفية الا ترى ان رياضة
المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر او قلنا المراد انه لا معرفة
لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية
كما هو حقها فيحتاج الى مشاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فقلما تفي بها الامزجة فهي في حكم ما لا يكون مقدورا او
قلنا نخصصه اي وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون ممكنا الا منه كجمهور الناس
اذ من عرف الله تعالى بغيره من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته لم يجب النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة
لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ الدليل الذي يثبتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك
فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك
عند البعض مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام
فيما يكون الوجوب مطلقا والمعرفة نعني بها لا يتم الواجب الا به مقدورا والوجوب ههنا اي في وجوب المعرفة مقيد
بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة
بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب معتبرا بوجود شيء مقيد مسلم وجوبه كوجوب الزكوة
والحج اذ ليس يحصل النصاب والاستطاعة واجبا وانت تمكن ان تناقش في مقدورية عدم المعرفة فان قلت اذا كان
وجوب المعرفة معتبرا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق
بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا ترى ان
وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف
وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك التاسع لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان
الوجوب الشرعي ما خاطب الشارع به وترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء
قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاب السبب المستلزم
اياها فايجابها ايجاب سببها المقدور الذي هو النظر وذلك كما نقول الامر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور
له بل امر بما يترتب عليه مقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اي بوالم بذلك المقدور
نقضا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا والمخصص ان المعرفة اذا كانت سببا للواجب اي متعلقا بايجابه بحسب
نسخ تخلفه عنه فايجابها ايجاب المعرفة في نفسه اذ المعرفة لا يتعلق الايجاب بها لان المعرفة على السبب باعتبار القدرة
على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف
الا بالمقدور بحسب هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بالخطاب بسببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من
جهة الحقيقة بخلاف ما اذا كانت المعرفة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والنية للحج فان الامر
بهما يتعلق به القدرة ويجب دائرة فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمعرفة وقد يجاب عنه بانه اي العقل

لو كان مأمورا بالشيء مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشيء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه
والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ المحال تحصيل الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فان عدم
التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها فان كلا من وجودها وعدمها يجامع كلا من
ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان بقي وجوب الواجب
لم يكن واجبا مطلقا وان بقي لزم وجوب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا تعسف جار فيما اذا تركها مع كونها
واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان
تحمل عبارة الكتاب على هذا بان يقول تقريرها ان المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظ مع متعلقة
بالوجود المعبر عنه بتر ولو دفع الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب لسياق الكلام العاشر المعارضة
لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه بدعة احدها انه اى النظر في معرفة الله
وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابة الاشتغال به اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم
بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة ضلالة وفي الحديث هو انه قال عليه السلام من احدث في ديننا
ما ليس منه فهو رد اى مردود والجواب قلنا ما ذكر من عدم النقل ممنوع لانا نعلم انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد
والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين فانا نعلم ان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه السلام ويوردون عليه الشبه
والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى بل هم قوم خصمون وكان النبي صلى الله عليه وسلم
يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة والقرآن مملوء منه اى من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد
الدينية واثباتها عند الخصم وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم الا ترى الى قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله
اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين الى آخر السورة فانه تعالى ذكر فيها سبب اخلقه الانسان
واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج على صحة الاعادة
بقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة
مثل الايجاد اول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها
عنهم ولما كان من شبههم بكون العظام رميمة من وجهين احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض وكيف
يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء
الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة تستدعي رطوبة البدن اشار الى الجواب الاول بانه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء
الابدان والاعضاء والى الجواب الثاني بانه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر
على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة بينهما اقل ثم ذكر للمنكرين للاعادة شبهة اخرى مشهورة

هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع بعضها اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك يبطل لاصول كثيرة مقررة
في كتب الفلاسفة واجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالق السموات والارض لزمه ان يسلم
كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر لا محالة على مثله قال في نهاية العقول وأما الآيات الدالة على
اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين فاكثر من ان يحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم
يخوضوا في هذه الادلة وكانوا ساكتين عن الخوض فيها نعم انهم يعني الصحابة لم يدونوه اي علم الكلام كما دوناه ولم
يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب كما
اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك اعني ترك التدوين والاشتغال
والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وجلاء القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار
على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفضلهم ويرفع عنهم ما يعرض لهم من شك وشبهة كل حين من الاحيان
مع متعلق بالاختصاص اى اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين فيهم وعدم كثرة الشبهات معطوف على ما قبله
بحسب المعنى كانه قيل انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا لما حدث من الشبه في كل حين
من الاحيان السالفة واجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ
العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك اى عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا على العبادات
والمبايعات والمناكحات والجنايات فابوابا وفصولا كما ميزناها ولم يتكلموا فيها في اقسامه ومسائله بالاصطلاح
المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما ادعى علة له والعارض والعلة وهو ثبوت ما ينافي الحكم بعلته والجمع
وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما يختص باحدهما [illegible]
وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من
اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه قدح في الكلام وبالجملة فمن البين عند ما هي
حسنه هذه الاشارة الى قوله نعم الى آخره ومنع لكلية الكبرى القائلة بان كل بدعة رد وتحرير الجواب انه ان اريد ان
النبي واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من الدلائل الذي
لا شبهة فيه وان اريد ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة
كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها اى ثاني وجوه المعارضة انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر
روي انه عليه السلام خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم
بخوضهم في هذا عزمت عليكم الا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون
منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا ابتغاء الشبهات
الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارائة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل

كونه قادرا على اعادتها ... وان سلم

لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن
وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى القدرية مشهورة
وهي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة
والمسيح أفترى هؤلاء يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا قال
اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتاق امتي فقال عليه السلام املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها
دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كلامه في النظر غير الجدل
فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا كون النظر كذلك كيف وقد مدح
تعالى قوما بانهم يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون ضربا لا منهيا عنه وبالثناء اي بالث
وحملوا المعارضة قوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن ليس بطريق النظر بل مجرد الاعتقاد دلالة اذ ليس
على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث اي لا نم صحته ولم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من
كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين
فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل
قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضاه
وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا
يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد
الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي انه لا سبيل الى وجوب المعرفة على وجه ... طريقتهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون
المعرفة واجبة عقلا اي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
اي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع
فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل الخوف ومن اي
الخوف الحاصل من غير الاختلاف وكالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب
الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من كل منهما خوف هو اي الخوف ضرر
للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا علم بضرر صريح مع قدرته على دفعه ذمه العقلاء
باسرهم ونسبوه الى ما لا نكره وهذا معنى الوجوب العقلي فلما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر
ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال
وما تفرع عليه من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتموه سببا له
من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم
ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروا وان هذه النعم منعما فطلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم

خوف اصلا وان سلّم حصول الخوف فلا نم اندفاعه اي الخوف بالعرفان الحاصل بالنظر بل رفعه اي الخوف اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان
على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف اكثر لانه تعالى الناظر فيه اي في عرفانه هل احسن ام لا فتطاعن
المعرض عنه بالكلية لانا نقول كذلك لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا من الجهل البسيط
والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الا ترى الى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ولنا في اثبات ان النظر او
العرفان لا يجب عقلا بل انه لا يجب الا سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه
التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عند من ادى التجوز دون
العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه
قبل بعثة الرسل وتحصيله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا تاركين للواجبات
ح فيلزم ان يكونوا معذبين في تركها وهو باطل بالآية لانه تعالى المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في
الهداية او المراد من الآية ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك
الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من حمل الرسول على العقل وتخصيص التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الظاهر
والاصل فح لا يجوز صرف الكلام اليه الا بدليل ولا دليل هنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة بانه
لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين
امره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته لينظر لا اصدق في دعواه لا انظر
ما لم يجب علي النظر فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ المعرف
الا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع
على الآخر وهو دور ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى افحامه والجواب عنه بوجهين الاول النقض
وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو
مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما
بالضرورة بل بالنظر فيه ولا سبيل الى [illegible] مقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر
وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر اصلا ما لم يجب علي ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد
من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال يجوز ان يكون وجوب النظر فطري القياس اي من القضايا التي قياساتها
معها فيضع النبي له للمكلف مقدمات ... بها الى ... العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة
فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضروري محتاجا
الى ادنى التفات يحصل من ذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتم من المقدمات الدقيقة الانظار
باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر له المكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه
ولا يأثم بتركه اي بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد

بالاقحام الوجه الثاني للحل وهو ان يقال لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب
عليه بحسب نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر
على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فاذا لم يثبت في نفسه
كان اعتقاده جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور وايضا لزم ان لا يجب شيء على الكافر
بل نقول الوجوب في نفس الامر موقوف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم
نظر فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب فليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق
به كما مر وهذا اشتباه فان قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل اتضح اندفاع الاشكال عن العدلية
تعالى ولكن لا يجب النظر على ما لم انظر بطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب
والنظر فيه **المقصد السابع** قد اختلف في اول واجب على المكلف انه ماذا فالاكثرون ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري
على انه معرفة الله اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية
وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه لانه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ
ابي اسحاق الاسفرايني وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب
ومقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان
النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد
اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا
فالقصد الى النظر لانه مقدمة النظر الواجب مطلقا مقدور واجب ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما هو في السبب
المستلزم دون غيره ثم ان المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد
وهذا اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعلم
مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب
غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان من قال اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول هو المعرفة عند من يجعلها
مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كان
فهو القصد وقال ابو هاشم هو اي اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل
الحاصل او وجود النظر مع ما ينافيه لانا نرى انه اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه
كان منافيا واستعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او بنقيضه مجوز للقصد الى النظر
لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن
الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان العلم ونسبتهما الى القصد بن سواء عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده
فيكون الشك عنده ايضا مقدورا او لا يسلم كونه غير مقدور وقال الآمدي والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل

واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور اذ له ان يترك النظر فيدوم الشك او ان ينظر فيزول الشك والتحقيق ان
ما قاله لا يدفع ما قاله ابو هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني
وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك على ما اقتضته قاعدته لان الوجوب المقتضي لوجوب المعرفة
انما نشأ عنده من الشك الحاصل للشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤيته آثار المنعم وانكار وجوبها مطلقا
بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابها ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكاة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب
لم يكن ايجابها ايجابا لتحصيل النصاب ولا يستلزم الايجاب لتحصيله اتفاقا فرع ان قلنا الواجب اول النظر
فمن امكنه زمان يسع النظر التام والتوصل به الى معرفة الله تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص
بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه من الزمان
ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة
فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات فقد احتمل ان يقال الظاهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وان تبين
عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها
لم يجب عليها اتمام الصوم وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد
واما المعرفة فالشروع فيها بالنظر راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد
الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد
آخر **المقصد الثامن** الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمطلوب فيه قد اختلفوا في النظر الفاسد
هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المطلوب فيه على مذاهب ثلاثة احدها واختاره الامام الرازي انه يستلزمه
مطلقا سواء كان فساده من جهة مادته او من جهة صورته فان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن العلة
انتج ان يعتقد ان العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال الذي لسلسلة هذا ارشد الى ان المختار عنده هو
المذهب الثالث اعني التفصيل كيف قال القول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب
والمختار عند الجمهور انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا بمادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده واستلزمه
لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح
مفيدا ومستلزما للعلم والا اي وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فان قلت
شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم قلنا فنحن نقول
اذ شرط افادته اي النظر الفاسد للجهل اعتقادها اي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل
وثالثها اي المذهب الثالث وهو عدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد لصورته وحده يستلزم الجهل اي ليس له
في نفس الامر مادة اصلا يستلزمه وان كان في تحليله اتفاقا كما في المثال الذي اورده الامام الرازي بما ذكره ان النظر الصحيح
انما يحصل مقدماته الحقة في نفس الامر الى المطلوب بالنظر نسبة مخصوصة بسببها تستلزم العلم بالمطلوب عند اعتقاد تلك المقدمات

من الآمدي أن الدليل المنظوم فيه مع الغلط على صفتين في ذاتيهما لا تتصور معهما الا علاقة بينهما وليس للفاسد كذلك
فان الشبهة المنظوم فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتيهما نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للغلط
بل استلزامها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجه وصفة تلزمها الغلط لاجلها وهو مخطئ فيه الا ترى انه اذا ظهر
خطاؤه في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الاستلزام اصلا فالنظر الصحيح يتوقف على وجه دلالة الدليل على الغلط لرابطة
بينهما في نفس الامر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس لها
ومع هذه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما علمه المنظور فيه حتى يتوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد
بل ذلك على الجهل المركب بالغلط ولا خفاء به اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي
قررناه وقول الامام الرازي في المثال الذي اورده من اعتقد ان العالم مستغن اعتقد تلك النتيجة الجاهلة قلنا ما
ذكره حق ولكن ليس الشأن فيه اي بالنظر الفاسد فيه اي في ذلك المثال اعتقد وكذلك اي اعتقد معه ما به حقية
صادقة بل لدفعه اعتقاد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لسبب
اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد معه ما به حقية واذا اعتقدها لكن لم يحصل له
بل لكل النظر العلمي بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح
لانه مرتب على وجه يحصل بعقله في لانه يتوقف عليه الله فيما ذكره قلت انما اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن بعضها يكن نظر
فاسد بحسب مادته لانه مرتب يحصل بعقاسة غير مطابقة وليس له نحو يحصل نحو غير مطابق والحق انه لا استحالة في ان
يكون بين القضايا الكاذبة ربط عقلي بحيث يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة
الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية وكذلك لا
مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه الدلالة في تلك الرابطة العقلية بل ربما
كان في صدق المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر
ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق ومما ذكره من التحرير
فانه انما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع ولا ارتباط عقلي به ووجه دلالة
على بحسب نفس الامر جملة كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه دليلا للقطع به قطعا بخلاف من قال ان افعال
العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية تكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة
لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب
اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأ للاستلزام وبالجملة ان الفساد ان كان من المادة
فقط استلزم الجهل تاما من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس
بجهل وان النظر الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فكلا كيف
وقد ينتج المقدمات كذبا استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة وكلا وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة

اختلاف مع

فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضرب الغير المنتج هي التي صورتها صورة هي ما سوى الكائنة معه مادتها
صادقة او كاذبة لا تستلزم اعتقادا اصلا لا خطاء ولا صوابا **الفصل التاسع** فيما اختلف في كونه شرطا للنظر
قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من يعلم ان هذه
بغلة وكل بغلة عاقر ورآها منتفخة البطن فظن انها حامل وما هو الا ظن كونها حاملا الا لذهوله عن ارتباط الصغرى
بالكبرى والاندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة اذ لولا ذهول الجزم بكونها
عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعلم لان العلم بان
هذا مندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق اخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب
العلم به اي بان هذا مندرج في ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت القضية الحاكمة بوجوب العلم بها مقدمة اخرى منضمة
اليهما اي الى المقدمات الاخرى مرتبة معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول
العلم والجواب لا نسلم ان ذلك الذي وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة
لنسبة المقدمتين الى النتيجة وانه قال هكذا فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى
ذلك الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى الغلط فاشار بالتفطن بجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل
التصور دون التصديق فلا تسلسل وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على رأي ابن سينا وكون التفطن شرطا
للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج وانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان
انتاج احدهما النتيجة بين جلي وانتاج الاخر خفي يحتاج الى بيان وما ذلك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن
لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد
يكون انتاجها البعض من تلك اللوازم اظهر من انتاج البعض الاخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال المختلفة على سبيل
منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج واذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم في احدهما
عكس اللازم من الاخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف
اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا فلا يكون بين امرين اخرين او
بين احدهما واخر بينا والحق ان ما اراد ابن سينا مما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الذهن
مرتبتين على ما سبق فتسلم لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينهما كافيا في حصول الغلط لكان العالم
بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانها مكتسبات في الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي
هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة النظر كما مر وان اراد امرا اخر وراءه اي وراء الاجتماع المذكور فهو اذ لا حاجة
بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر اخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة وهي
ان يكون بينهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى
قصة جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من مثال البغلة انما نشأ عن الذهول عن احدى المقدمتين

بالتفطن

امور

واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا نصح ذلك المثال بحمل الوسط الكبرى فيصل الصغرى كان الترتيب معقودا
وامكن ذلك النظر **المقصد العاشر** من المشهور ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول
قال الامام الرازي هذا دليل مسلم كوجود العالم ومدلوله لانه كوجود الصانع ودلالته هي نسبة بينهما متاخرة
عنهما ولا شك بها مغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ورد بان نوع وجه الدلالة عن الدليل كما يقول العالم
يدل على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه الدلالة هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له
عارض له وقال الآخرون لا يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغاير الدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته لا الى
امر زائد بل ينل الشيء على غيره بذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة مغاير له لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه
الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة
مغاير وللحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله
والصانع بل كل ما هو مغاير له فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع وبحسب ان يدل العالم
على الصانع فليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول هذا الذي ذكره هؤلاء قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء
لا هو ولا غيره كما سيأتي بل اشبه ان يكون منعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وسنضعف عليه اي على ما ذكره
مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف وقال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود
ما سوى الله على وجوده ثم يقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده
ثم داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر
اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان او الحدوث **المرصد السادس** في الطريق الذي يقع
فيه النظر وهو الموصل الى المقصد بتوسط النظر وفيه مقاصد **الاول** في تعريفه وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اي
الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل
يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه ولم يكف في نفسه وسيلة اليه واراد
بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه اذا نظر في احواله اوصل الى المطلوب كالعالم
مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المعقودة غير ماخوذة مع الترتيب فيلزم تناوله للمعرفات اذا
لم توجد مع ترتيبها واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا فكذا
المطلوب ان كان تصديقا سمي طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب
الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل
بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى
على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا
وبرهانا لميا **المقصد الثاني** المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرَّف لانه معرفة طريق الى معرفته وسبب لها

فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما وان يكون اجلى منه اذ لو
ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف به ولا يصح على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء بما لا يعرف
الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة وسمي دورا مصرحا كقولك الشمس كوكب نهاري
والنهار زمان كون الشمس طالعة او اكثر وسمي دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج
والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ولا بد اشارة الى شرط اخر للمعرف اي لا بد من ان يساويه
في العموم والخصوص ليحصل به التمييز اذ لولاه اي لولا كونه مساويا بل دخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا
او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه
المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف
ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مذهب
المتاخرين اذ به يحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها بغيرها
واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا
بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص
واتيد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فانه لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره
واما التمييز عن جميعها فليس بشرط له لان التصورات المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك
يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسبا لكل منهما معرف فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره ولا حد الا
بوجهها ولا بد منه في المعرف من مميز مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا سمي المعرف حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين
فان ذكر فيه عام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام مركب من الفصل والجنس القريب
واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس
البعيد او العرض العام عند من يجوز ادخاله في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد
او العرض العام عند من يجوز ادخاله في الرسم والمركب اذا امكن ان يحد لتصوره تحديدا باجزائه حدا تاما او ناقصا
دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له فان ركب غيرهما اي المركب والبسيط غيرهما ولا يكون في ذلك الغير ما هو
التصور حدا لهما والا فلا يحد بهما ادخل بعض اجزاء الشيء في كل تصور كسبي مركبا او بسيطا له خاصة شاملة لازمة
بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم ولا فلا اي ان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكسبي
الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وبهذا نوع اخر
من التعريف لا اول التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له
كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت
تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة

للمعرِّف الآلي وإن لم يكن بتلك المثابة مفيدا للتميز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة
ولما كان استيناس العقول القاصرة بالأمثلة أكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريف بها الثاني التعريف اللفظي
وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ أوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الأسد
وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به إفادة تصور غير حاصل إنما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين
سائر المعاني ليلتفت إليه ويعلم أنه موضوع بإزائه فمآله إلى التصديق وهو وظيفة أهل اللغة خارج عن المعرف الحقيقي
وأقسامه الأربعة التي ذكرت وحقه أن يكون بألفاظ مفردة مرادفة فإن لم توجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى
لا تفصيله واعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم إلى قسمين
أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فإذا علم مثلا مفهوم
الجنس إجمالا وأريد تصوره بوجه أكمل فإن قصد نفس مفهومه بأجزائه كان ذلك حدا اسميا وإن كان بعرضيه
عوارضه كان رسما اسميا وثانيهما ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة إما حدا
أو رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لأن المتصدي لهما مدع لمقاربتي ينتقش في ذهنك صورة مفهوم
أو موجود فإنه إذا قال مثلا الإنسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الإنسان بكونه حيوانا ناطقا وإلا كان
مصدقا لا مصورا بل أراد أن يذكر الإنسان أن يتوجه ذهنك إلى ما عرفه بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه أكمل وليس
من عنده المجرد حكم حتى يمنع ولا يصح أن يقال لا نسلم أن الإنسان حيوان ناطق فإن ذلك يجري مجرى أن يقال لمن قال
لا نسلم كتابتك إليه يصح أن يقال لا نسلم أن هذا حد للإنسان أو أن الحيوان جنس له أو الناطق فصل له إلى غير ذلك
فإن هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فإذا ابرهن دعوه صعب جدا في الحقائق الموجودة وكان خرط
القتاد دونه فإن من قال في المعرفات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فإذا قيل مثلا العلم ما يصح
من الموصوف به إحكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فإنه يصح الحكم وجود العلم المتعلق
بها فعلا عنها فبطل طرده وبفساد نقيضه ولا أقل ويقال أيضا هذا معارض بأنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس
فإن سلم الحد الثاني بطل طرده وإلا فلا إذ لا اتحاد بين معنى حدين لكل منهما بمعنى على حدة إذ قد
قيل الإنسان حيوان ناطق وأريد أن هذا أمر له لغة أو اصطلاحا كان هذا أمرا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي
يدفع بمجرد نقل أو وجدان استعمال عن من يعلم في التعريف الحقيقي لكونه أظهر عند العقل فيعلم أنه أولى لأن الخطأ
بيد أنه يخصص إياه وكان أن يعرفه عليه استدل وما يقال من أنه ولعل في الحد التام يحصل الحقيقة التصورية حتى إذا
أخذ الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشيء إذ ليس الحد التام جزءا خارجا عن أجزاء الماهية المنحصرة في الجنس
والفصل ويحترز فيه عن الألفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج إلى تفسيرها فيطول المسافة
وذلك مما يختلف بالقياس إلى السامعين فإن اصطلاحات كل قوم مشهورة عندهم ربما غريبة عند غيرهم وعن المشترك
والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد السامع في المشترك بين المعنيين ويسابق ذهنه في المجاز إلى غيره وبالجملة

فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لأنه بصدد الإظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة
الفصل الثالث الاستدلال إما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالإنسان فإنه يستدل بحال الأول على
حال الثاني وهو أي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس المعروف بأنه قول أي مركب إما مسموع هو
جنس للقياس المسموع وإما معقول هو جنس للقياس المعقول وإنما احتيج إلى قوله مؤلف لأنك إذا قلت قول
من قضايا يتبادر منه أنه بعض منها فصرح بأنه مؤلف من قضايا وأراد بها ما فوق الواحدة متى سلمت تلك
القضايا سواء كانت مسلمة صادقة في نفس الأمر أو لا لزم عنه أي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة أجنبية غير لازمة
لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة أو غريبة لازمة لإحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما إذا ثبت اللزوم
بعكس النقيض قول آخر احترز به عن المقدمتين لأن المسموع غير لازم أصلا والكشف عن صحة القيود على ما ينبغي يحتاج إلى
مزيد إطناب مذكور في الكتب المبسوطة وإما بالجزئي على الكلي أي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقريت
الشيء إذا تتبعته وهو إثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته إما كلها فيفيد اليقين كقولك العدد إما زوج وإما فرد
وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء
تاما أو بعضها ولا يفيد إلا الظن لجواز أن يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ منها كما
يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأن الإنسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع
أن التمساح بخلافه فإنه عند المضغ يحرك فكه الأعلى وإما بالجزئي على جزئي أي بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه
الفقهاء قياسا وهو مشاركة أمر لأمر آخر في علة الحكم وهي الكلي الشامل الذي يشترك فيه الأولان من الدليل والمدلول
من مناسبة مخصوصة وذلك إما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس أو باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء
أو باشتمال أمر ثالث عليهما وهو التمثيل فإن قلت هنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بالكلي على كلي قلنا إن
دخلا أي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان لذلك الكلي الثالث الذي هو
علة الحكم لأن المراد بالجزئي هنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالإضافي لا ما يمنع تصوره الشركة فيه أعني الحقيقي
وإن كان الاستدلال بأحدهما على الآخر تمثيلا فيه وإن لم يدخلا في التمثيل الأقسام رأسا وإلا وإن لم يدخلا تحت ثالث
مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر أصلا فإن قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث
يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم أحدهما إلى الآخر فإنك إذا قلت كل إنسان ناطق وكل ناطق حيوان
فقد استدللت بأحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي فثبت هنا خارج عما ذكرتموه من أنواع الاستدلال
مع أنه من قبيل القياس اتفاقا وأيضا قال بعضهم إن الاستدلال بالكلي على الجزئي وبأحد المتساويين على الآخر هو
القياس قلت المقصود إثباته في المثال المذكور لكل واحد واحد من أفراد الإنسان الحيوانية لا إضافة مفهوم الناطق
فإن ملاحظة مفهوم الناطق هو الأمر الذي تعدى الحكم بها أي بالحيوانية على كل واحد واحد من أفراد الإنسان فالحاصل
أن الاستدلال بشمول الناطق على كل واحد من جزئيات الإنسان ولا شك أن كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق مرجع إلى

الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب بانه يجوز ان كل واحد من المساويين بعض جزئيات الاخر او يقع كل منهما
موضوعا للاخر كليا وهو معنى انه يجب صدقه كليا ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا
وبهذا يحتاج وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكن النهار موجود
او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في قولك اما ان
يكون هذا العدد زوجا واما ان لا يكون لكنه ليس في الجزء فلا يعرف او لكنه فرد فيكون في الجزء والصواب ان يقال المناسبة
بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكر واما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه واما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة
او غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانات الشرطية فترجع اما الى الاستلزام او الاشتمال فيما تشتمل

الفصل الرابع في القياس وهو العمدة لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان تاما معتبرا
وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية وح يرجع الى القياس كقولنا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ضروبه خمس
الاول ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط للاخر هو
الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم الايجابي او السلبي للاخر كله اي كله او بعضه قطعا حاصلا بالدليل
فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتائج الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما
ضروريا الثاني ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاكبر ومقابله اي ويعلم مقابل ذلك الحكم للاخر هو الاصغر
كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الاخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه
سلبا وايجابا لمنع اجتماعهما في شيء واحد فيكون ضروبه اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا ويحتاج
في العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للاخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان الثالث ان يعلم ثبوت امرين
هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط كلا او بعضا ثم يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما للكل كلما فيعلم ح التلاقي بينهما
في ذلك الثالث اما كليا او بعضه ولا يعلم التلاقي بينهما مما عداه ولا يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر بل الاصغر وعلى كليتنا
لا يحتج بكلا ان اللازم جزئيا من ضروبه ثلثه واما الضابط وما يتبع السلب فان يعلم ثبوت احد الامرين لشيء كليا
او جزئيا ويعلم سلب الاخر عن ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم من الثاني سلب الاخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب
الاخر عن صاحبه في ذلك الشيء ولا يعلم مما عداه فيحصل ضروب ثلثه اخرى فنتيجة الشكل الجزئي وظهر من ذلك كله ان
الشكل الثالث يوجد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا ايجابا او سلبا واما
لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان انتاجه الى مؤنة امور بعيدة كما اشار اليه مما يحتاج اليه
تحصيل تلك النتيجة اصلا من عدم الرابع ان يثبت ملازمة اي لزوم بين الشيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم
ومن عدم اللازم عدم الملزوم ولا يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم الملزوم فان الزوم
بينهما قد يكون حاصلا من الملزوم دون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم
وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت احدهما

علم الاخر قطعا فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت احدهما كان عدم صدق الاخر اي كذبه وان تنافيا كذبا
لزم من ثبوت كذب احدهما كان عدم كذب الاخر اعني صدقه وفي كل واحد من هذين المتنافيين ان اجتمعا
معا كما هو في الاربع ضروب والقياس الصوري وما يتعلق به لا يحصل حجة في ترتيب الطرفين على صورة كان اذا كان
كالسابق فاقتصرنا

الفصل الخامس في مواد الطرق والمقدمة وههنا طرقان صعبان سلكهما بعض المتكلمين
في اثبات المطالب العقلية الاول انه لم يوجد دليل على ثبوت شيء من علوم الشرب بالضرورة فالواجب الدليل عليه يجب نفيه
اما الاول فهو انه لا دليل عليه مثبت لانه يثبت اولا المتنازع فيه ليس لدليل على ذلك الشيء وبيان صحتهما وفساد هذا ما علم وجدانه
دليل سواها واخرى بحصر وجوه الادلة ونفيها اي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعها فلم نجد بهاشئا منها
وبه عاد الى الاول اذ مالك الى عدم الوجدان مع مزيد مؤونة هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى لسقط
هذه المؤونة واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فمستدل عليه بوجهين اشار الى الاول بقوله فاذ لولاه اي لولا
وجوب نفي ما لا دليل عليه لاستلزم الضرورة بان تجويز جبال شامخة بحضرتنا لا نراها والتالي في قوله لعدم الدليل على
وجودها معلوم بالضرورة والبطلان والمعنى انه اذا جاز ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها من تلك
ما لا دليل لنا على ثبوته واسقط الشبهات انه لا يجوز تعارض الدليل لانه اعم لعدم ما دل لنا عليه او غلط فيما لا دليل
عليه والحاصل انا لا نستدل بعدم الدليل على حكم نظري ما هو جرت في ثبوته كالدليل عليه جاز ان يكون لكن الدليل يعارضه
في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلم جواز ان يكون معارضا لكن الدليل غلطا لا دليل عليه
ولم نكشف لنا الغلط او مع ذلك لم يجز بل امكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح
في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله واعلم فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه
فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزم تجويز اشياء لا نهاية لها وان ذلك يفضي الى اي شيء بما لا دليل
عليه انه ان تردد انه عديمه بعض الامر وعدم حصول كمال في العلوم الاول فلنا على الدليل على ذلك الشيء في نفس الامر
فان تمسكنا ادلة المنتسبين على وجوب اتباع الاستقراء دليلا عليه كالجواز ان يكون هناك دليل لم نطلع
على الحصول الا من جعل عدم الدليل على نفس الامر ملزوما لعلم عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع هو لولا وجوب العالم
لم يوجد لنا دليل على وجوده قطعا فان ارتفاع التالي معلوم وعدم الدليل عندنا لا نتعرض لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر
ولا الزم على العالم وكونه جائز من وجود الملزوم بانتفاء الاشياء التي لا دليل بها على الكفار المنكرين لوجود
الصانع وبوحدانيته والنبوة والحشر حتى يلزم كونهم معذورين بانتفائها ان الامور التي ليست لهم ادلتها وقد تقرر في كل الجهل
بالدليل الى الكفر علماء ان جهلهم مستلزم لهم كان دليلا يوصل الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما
لا دليل عليه دليلا او يزداد علم الجاهل مما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل
عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الجهل بالدليل علما او يتحقق علما لانتفاء مع انه اي العلم بالدليل
مما يحرث الى الاستدلال ويمنع هذا الاعتماد لا يكون له ما يدل على ما فيه للعلم بانتفائه المدلول في نهاية العقول

الدليل قد يحدث في الاستقبال كأخبار الشارع بما لا سبيل إليه إلا بإخباره من أحوال الجنة والنار وتفاصيل الثواب
والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الأمر ولا عدمه عندنا مستلزما لانتفاء المدلول في نفسه وأن العلم بعدم الجبل
الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فإنه يجب انتفاؤه
وإلا لكان العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا وأيضا عدم المعارض وعدم الغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت أو
نظرية ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجه ما لا نسلم لأن
انتفى القاطع دل على انتفائه انتفى القاطع عليه أعني ما ليس لا دليل عليه من الأمور الشرعية التي لم يرد قاطع على
انتفائه لظهور الفارق فيه وإلا وإن لم ينتف القاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه أي فيما لا انتفى
وجوبه في نفس الأمر كسائر الأمور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على انتفائها وأيضا إن صح ما ذكرتم
من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت
فيلزم من عدم دليل الطرفين أي الانتفاء والثبوت الجمع بينهما أعني بين النقيضين في أمر واحد لا يقال عدم دليل الثبوت يدل على
عدمهما قطعا فإنا إذا لم نجد مع إنسان ما يدل على نبوته جزمنا بأنه ليس نبيا كالأشهر بخلاف عدم دليل عدمهما
فإنا إذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبي فلا يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون
عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجمع بالنقيضين معا وإنما يلزم لو كان عدم دليل
النفي مستلزما للوجود أيضا مثلا لاشتباههما في هذا المعنى وليس كذلك أي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود
أي نفي ما لا شيء ولا يسمع هذا المعنى وظهر الفرق وارتفع الإشكال لأنا نقول الجزم بعدم نبوته أي نبوة من لم نجد
دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على نبوته بل للدليل القاطع الدال على أن لا نبي بعد محمد
صلى الله عليه وسلم ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته وأما الثاني أي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا النقض
أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا أنه مفض إلى إثبات ما لا يتناهى بل الغرض
أنه لا فارق بينهما أي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في القبول
فلو جاز الأول لجاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من أنه يلزم منه إثبات ما لا يتناهى وإنما تمشي هذا الجواب
لو أثبت الملازمة من جانب الأول وامتنع جواز الثاني لكنهما لم تثبت دعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموع الطريق الثاني
من تلك الطرق الضعيفة قياس الغائب على الشاهد وإنما سلكوه إذا حاولوا إثبات حكم الله سبحانه مثلا قياسا
على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه لكونه غائبا عن الحواس ولا بد في هذا القياس أي القياس
الفقهي مطلقا من إثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهي أي هذه العلة إثباتها طريق المقيس مشكل جدا لجواز
كون خصوصية الأصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه أو كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا
من وجوده فيه على أن بعد ثبوت [illegible] علة مشتركة ولهم فيه أي في إثبات العلة المشتركة وسار عليهما الحكم طرق
كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه أشهرها أمور أحدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما أي كلما وجد

وكلما انتفى وصف الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الإضرار بلا جناية سابقة ولا عوض
لاحق قبيح في الشاهد أي إذا فعلنا وعرفنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا وإذا زال عنه شيء من هذه القيود
زال القبح فعلم دوران القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا أن قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب
أن يحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكر من أن الدوران يدل على علية المدار للدائر دل على علية المعلول المساوي
لعلته فإن العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها باطل قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول
أيضا دائر مع الجزء الأخير من العلة وليس شيء من هذه المدارات علة للدائر فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض
بهذه الصور فإن قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض
قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وأيضا كون تلك الوجوه صالحة لعلية القبح في العقل مما لا سبيل إليه أصلا
وإن جاز أن يظن والمقصود ههنا إثباتهم بالقطع دون الظن وأيضا يحتمل أن يكون المؤثر في الحكم الدائر أمرا مقارنا للمدار
دون نفسه فلا يكون المدار علة للدائر ومن ثم هذا الاحتمال أي احتمال كون المؤثر أمرا مقارنا توجه الأول وهو الرجوع إلى
أنه لا دليل عليه أي على المقارن فيجب نفيه وقد عرفت فساده الثاني أنهما أي المدار والدائر مثلا متلازمان علما بمعنى أنه إذا
علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر وإذا علم غير المدار دونه لم يعلم الدائر فيدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلا
إذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئا غيرها أصلا وإذا لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم قبحه وإن
علمنا سائر الأشياء فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا منقوض بما ذكرنا بالمتضايفين
كالأبوة والبنوة فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع أنه ليس شيء منهما علة
للآخر لأنه لا يمكن أن يكون بينهما علية كيف أي كيف لا ينقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه ولا كل ما نعلم به وحده عند
علة لكون العلم به فإن كثيرا من الأسباب العادية كذلك كالجمع الأعداد وعلى [illegible] أصلا الأمر به إذا علمنا ملاقاة
النار للقطن علمنا احتراقه وإن لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة وإذا علمنا أن الخبز الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا
حصول الشبع وإن لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من غير أن
يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وإن شئت فأبدل هذا المثال بما هو عند الأشاعرة وأما المعتزلة فيرون [illegible]
وذلك لأن الأكثر من المسببات نعلم بها أسبابها وليس علة لها ولأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بمعنى
أن يحكم العلم بالمدار يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على أن [illegible] فلا يكون العلم به وحده مستلزما
للعلم بذلك الشيء وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وهو مبني [illegible] وسيأتي الطامة في بيان ضعف
دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات الثالث من الدورانات لو لم يفد كون المدار علة للدائر وجاز أن يكون الدائر معللا
بغير المدار لجاز إسناد المتحركية إلى علة غير محركه مع دوران الأول على الثانية وجودا وعدما وذلك يفتح باب التشكيك
في العلل والمعلولات قلنا إن سلم التغاير بين المتحركية والمحركية أي لا تغاير بينهما عندنا فلا تصور هناك دوران وعلية
ولئن سلمناه كما هو مذهب مثبتي الأحوال فلا نزاع في الحركة إلا مع [illegible] المتحركية فإنما احتاج إلى إسناد المتحركية

الى غير حركة كان مساواة جوّزوا ان يكون الموجب للحركة غيرها بل هو موجب لهما والمساواة ظ والحاصل ان العلية بهما مساوية
مع قطع النظر عن الدوران لا تلزم من الصحيح ولا الدال على العلية الصحيح في العلية المعلومة بوجه آخر الرابع المعارض
الذي يعم ادعى ان يكون هو العلة للدوران لا الذي المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر فيحصل المط الذي
هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المعارض وكلما وجد المعارض وجد الحكم الذي هو مع العلل الدائر [illegible] مثلا ولا
وان لم يلازمه ولم يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا مستقلا لانه لو كان المعارض اخص لم يكن المدار مدارا وجودا
وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما كما عرف قلت العلة المدار لا المعارض ثم سلم وجد المدار وحده في صورة النزاع
اي بما ان المعارض اخص من المدار موجود معه دائما عند المتنازع فيه موجب الحكم هناك غير موجود معه في صورة النزاع
فلا يوجد الحكم بها سايغ كونه مدارا لله وحده وعلى ما [illegible] في الصورة ودعوى كونه مدارا لله في هذه الصورة ايضا
مصادرة على المط وثانيها اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمه غير منحصرة كان يقال
مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه
موجود فيصح رؤيته فاذا اصل [illegible] ان يكون العلة المقتضية لصحة الرؤية في السواد امرا آخر سوى هذه الاقسام فيقال في الجواب
لا دليل على ثبوت ذلك الامر الآخر فينتفي وهذا يرجع الى قول الطرد [illegible] وقد عرفت ضعفه وثالثها اي ثالث الامور التي
هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما هو مذهب الخصم لعلة فارقة توجد في الاصل الذي هو
[illegible] الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي هي اي الالزامات من انواع القياس الحقيقية فتارة يكون
على صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعري رحمه الله [illegible] بالعلم [illegible] بالارادة اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر
لا يولد العلم لان تذكره لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس كقول الاشعري في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على
الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اي هذا
النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متفق عليه بل هو متفق عليه بين
المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم ان منع وجود علة الاصل في الفرع [illegible] ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه
ان سلم ان علته [illegible] موجودة في الفرع وان لم يسلم ذلك العلة منع حكم الاصل [illegible]
[illegible] الاصل كما عرفته في المذكور فلقائل ان يقول انا لا نسلم ان مريد الله تعالى معلل بالارادة لان المريد عندنا صفة
جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من ان المريد صفة جائزة
ظهر الفرق ولا يثبت كون المريد معللا بالارادة فان يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لانه لو جعل الايجاد
وذلك لان [illegible] على الاعادة اما ان يكون بعين القدرة المتعلقة بالايجاد او بغيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالايجاد
لها تعلق بكل [illegible] على حدة فلو تعلقت [illegible] باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت هي متعلقة
بالايجاد بمقدور آخر لزم ان يكون مقدور واحد [illegible] واحد متعلقة بايجادين وذلك ممتنع والثاني ان كانت القدرة
لا تتناهى من المقدورات [illegible] التعاون بين العادة [illegible] والثاني ايضا [illegible]

كانت القدرة المتعلقة بالاعادة التي هي غير القدرة المتعلقة بالايجاد وكانت القدرة بهذا متعلقتين بمقدورين واحد [illegible]
صح قياس كل واحد من القدرتين بمحض على حدة فيلزم وجود مقدورين فاذا دريت وجوه هذه الاصول التي اعتقل بها
سائر المتكلمين في الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت طرق الفروع [illegible] منعت الحكم في الاكثر
وجوه بها امتنع اقتدار العبد على الاعادة اتضح واعلم ان بعض الالزامات من طرق اثبات العلة المشتركة مشهور عند المصنف [illegible] من القياس
فلا شبهة كما عرفته [illegible] وهو القياس [illegible] وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي
قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول [illegible] لا دليل عليه يجب نفيه [illegible] ضعفه قال الثاني القياس الذي [illegible]
في اثبات العلة الشاهد اي بالعكس والقياس المشكل فيه ان يكون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع [illegible]
وذكر طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه قال الطريق الثالث اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر
والتقسيم وضعفه قال والرابع الالزامات هي المعتمدة من انواع القياس [illegible] ثالث الطرق الاربعة
الضعيفة التي جعل رابعها المسلك الاول من ادلة العلة في مباحث العلة التي بطلت فيها النقض [illegible] المط [illegible] ثالث
الطرق المثبتة للعلة المشتركة **الفصل السادس** في المقدمات اي القضايا التي يقع فيها النظر المستعمل في الدليل الذي
هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية يستعمل في الادلة القطعية وظنية يستعمل في الامارات فالقطعية
اي اليقينية في النفس هي اعتقاد الشيء بانه كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد بالقطعية
الضرورية التي هي المبادي الاول وهي ست الاولى الاوليات وهي ما لا تحتاج النفس فيها الا الى تصور الطرفين وملاحظة النسبة
بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفائه في تصوراته وهذا القسم لا يخفى الا
على الاذهان المشغلة الناقصة في التصورات الثانية قضايا قياساتها معها وهي قضايا لا تكون تصورات اطرافها ملزومة
القياس يوجب الحكم بها [illegible] كالحكم بان الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج فالقضية هي قولنا الاربعة
زوج والقياس اللازم لتصور اطرافها هو قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالث المشاهدات وهي ما
يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة ويسمى هذه محسوسات او الحس
الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا ويسمى هذه وجدانيات [illegible]
لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في حكمك بان هذه النار حارة واما الحكم
بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة [illegible] الاحساسات بجزئيات تنبه النفس
لقبول العقل الكلي من المبدأ الفياض [illegible] الاحساسات [illegible] تؤدي الى النفس [illegible] فلولا ان العقل
يميز بين [illegible] عن الخطأ الرابعة المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس
مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لا يكون اتفاقيا بل لا بد
ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا
بان الضرب بالخشب مؤلم [illegible] السقمونيا مسهل للصفراء الخامسة الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس

ونزول معه السكك لعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى متقنة حكمنا بانه عالم حكما جزميا وكذا لما
شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا ان نوره مستفاد من
نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس لكنه كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات
معلوم السببية مجهول الماهية ولذلك كان القياس المقارن لها ما ساواه وجد او يواته لو لم يكن لعلة لم يكن دائما او اكثريا
وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا ولذلك كان القياس المقارن لها مختلفا بحسب اختلاف العلل في ماهياتها
السادسة المتواترات وهي ما يحكم بها لمجرد اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اشترط
في التواتر عددا معينا فقد اخطأ فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط بلوغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين
فقد بلغ العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندا الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر
علما مرتبا من سائر بعض الاحساس ولذلك لا تقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابعة الوهميات في المحسوسات
فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق كحكمنا بان كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات لشأنها
كانت العلوم الجارية مجرى المحسوسات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها اختلاف حكمه
في المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كالحكم بان كل موجود لا بد ان
يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة من هذه المبادي الاولى السبعة هي الاوليات اذ لا يوقف فيها الا ناقص الغريزة
كالبله والصبيان او من تشوشت فطرته بالعقائد المضادة للاوليات كبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس
ثم المشاهدات ثم الوهميات اما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة
له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر ولا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة
ووجه انحصار الاقسام في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج
العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم ولكن ذلك الامر ان كان الوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج
الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مساويا لتلك القضية فان كان لا يغيب عن الذهن عند تصورها
فهي ما بها تعطى وان كان يغيب فاما ان يكون حصولها سهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست
من المبادي الاولى او يحتاج اليهما معا فاما ان يكون من جانب انه يحصل بالاخبار وهو المتواترات او لا وهو المجربات فان
العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو سماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدة في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية
وهو القياس الخفي ولكن تدرج الحدسيات وهذا القسم احتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن
التعويل فيهما على القياس لحاصل لا يحتج كسب فلذلك ادرجت فيما قبله والمقدمات الظنية التي يستعمل في الامارة
فقط اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر كمسائل اصول الفقه اذا تسلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام
الفقهية لكن ما تبين في موضعها الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل
كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وبالجملة

يحتاج

فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او انفة او عادات شرعية او انفعالات خلقية
او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه اما لامر سماوي كالماخوذ من
العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذ من الانبياء فان علم انهم لا يمكن كذبهم فانها تعد مما علم اسنادها
اليهم مستعملة صادق الدليل العقلي كما سمع منهم الرابعة المعروفة بالقرائن كقولنا المطر لوجود السحاب الرطب ولنتكلم
الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اي المتكلمين حدوث فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية الاولى انهم
اذا ارادوا نفي عدد غير متناه وتعيين الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فينتفي العدد بالكلية كما في مسئلة الوحدة
فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بانه لا اولوية للواحد كما في اعداد الخلق فلو ثبت الهان ثانيا لم يكن اولى من الثالث والرابع
وهكذا فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال وكما في مسئلة عدم جواز تعلق علم
واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر فيلزم ان يكون عدد اولى
من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها وكما في مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين فانهم قالوا
ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز
تعلقها باكثر فيلزم ان يكون عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا اذا ارادوا اثبات عدد غير متناه
قالوا اما انه لا يثبت عدد اصلا وهو باطل او يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد على عدد وذلك نحو كون الله تعالى
عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد والعلم بالواحد ليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يجب
كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما صح ان يعلم وهو المطلوب وكذا كونه تعالى قادرا على
كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة ونقول في بيان ضعف هذه المقدمة عدم الاولوية من عدد وعدد في نفس
الامر مع الجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الثاني مثلا خاصا مع استحالة
الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر وعدم الاولوية في ذهننا لا يقتضي اذ لا
يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفس الامر الا ان يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال
المستدل ... بعدم الاولوية في نفس الامر ونقول الحكم الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله
من سائر الاعداد فان المثلين يتساويان في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى
من سائر الاعداد ... فلا ما ذكره اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه لو تم في صورة
الاشكال على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل الواحد
مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة نوعية فهي مستلزما
لحاصل لم يكن الاعداد متماثلة اصلا ولو صح في صورة الاشكال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فسادا آخر اثبات الله
تعالى واذ يلزم من صحة حدوث العالم فانه يصح حدوث العالم قبل الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلاثة وهلم
جرا الى الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة حدوث العالم قبل ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها

على الوجه

والمشهورات

وهذا الذي ذكرنا هاهنا من ضعف المقدمة الاولى يشترك بين جانبي النفي والاثبات كما عرفته ويختص جانب النفي بسؤال
وهو ان عدم الاستدلال بالاعداد ان اريد به عدم الدليل مطلقا فلعله لم يقف عليه بل لا يمتنع من الاعداد الساهية ان ليس
يلزم من عدمه عدم المدلول بل لا دليل على امتناعه بحيث ما قام الدليل على امتناعه والا اي وان لم يمتنع من الاعداد
لا دليل على علمه لم يمكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص اما محالا فلا يمتنع الا ان يكون الا
المقدمة الثالثة اي قولهم من الاولى انهم يحكمون على المشاركين في صفة وجودية كانت او عدمية بالمساواة مطلقا
كنفي المعتزلة زيادة الصفات اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة زائدة على ذاته والا ساوت تلك الصفات الذات
في القدم فتساويها من جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس هف
وكنفي المعتزلة كونه عالما بعلم والا فهو اي علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيساويه بان
يكون كل منهما علما متعلقا بتلك المعلوم فيكون مساويا له مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم
علمه قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة فالوا لو ثبت وجودها والا لشاركت
الله تعالى في انها مجردة ولا حالة في محل فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا
وضعفها اي ضعف ما حكموا به من ان المشاركين في صفة يقتضي تساوي المشاركين من جميع الوجوه ظ لا حاجة بنا
الى اظهاره لان الاشياء المتباينة في الحقيقة قد تشترك في صفة مع انها متباينة مطلقا
بل الاشياء المتخالفة المتماثلة في الحقيقة مشاركة في عوارض كثيرة وبهذا يظهر ضعف المقدمة الثالثة ابطال الارادة واثبات صفة
فالواهية صفة كمال اشتهر لله والارادة اي صفة عنه فالواهية صفة نقص فينبغي عنه وقد تعين هذه المقدمة
ويتمسك بها في امور كثيرة في الافعال فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب اثباته لله تعالى والايلام بلا سبق جناية
والحق غرض نقص يجب ان ينفى عنه وهو اي الكمالات في الافعال هو الحسن والنقصان في الافعال هو القبح بعينه
اتصف في الذات فيقال الوجوب الذاتي كمال يجب ثبوته لله تعالى والامكان نقص يجب نفيه عنه وفي الصفات كمقتضيه
فيقال العلم صفة كمال يجب ثبوته له والجهل صفة نقص يجب نفيه عنه وانما تثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال
بها على اثبات الصفات لو قبلها اي تلك الصفة الذات فان الذات الغير المتكررة فالله لا يمكن الاستدلال لا يكون كمالا
على اتصاف الذات بها الا نرى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه جود لكن كونه فاعلا مختارا مانع من
اتصافه بذلك فقبله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصر معنى الكمال انه ما اذا كانت
تلك الصفة كمالا اي للذات لا ثابتا بها اي بعض الامور يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى
الله تعالى كالكتابة مثلا ووجب اطلاق كل ما هو كمال بالبرهان ولم يحتج ان يكون كمالا مستلزما واثبات ذلك موقوف على انه
موجب بالذات **الفصل السابع** الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك
او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني وهو النقلي المحض لا يتصور
اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة
على صدقه ولو اثبت صدقه بالنقل دار او تسلسل والثالث هو المركب منهما هو الذي نسميه النقلي لتوقفه على النقل
في الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من النقلي والعقلي فان هو المحقق ثم انه قد يقسم الدليل
الى اقسام فيقال مقدماته القريبة قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد يكون
نقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها ماخوذة من النقل وبعضها من العقل كقولنا هذا تارك للمأمور به
وكل تارك للمأمور به عاص فلا بأس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب من العقلي والنقلي وظهر صحة تثليث
القسمة كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي يطلب بالدلائل الثلثة اقسام احدها هو ما يمكن عند العقل اي مما
يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات نحو جلوس
غراب الان على منارة الاسكندرية فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا
استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الحشر والنار والثواب والعقاب فانها
انما تعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا
مختارا ونبوة محمد عليه السلام فهذا المطلب لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما موقوف
على الاخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل غير موقوفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات
الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل
حدوث العالم ونحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كونه تعالى واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة
السمعية فهذا المطلب يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع اثباته عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل
لعدم توقفه عليه كما عرفت **الفصل الثامن** الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما استدل بها عليه من المطالب
او لا قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفها اي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع
اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة والارادة اي وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له والاول
وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يعلم معاني مفردات جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يعلم معاني الهيئات
التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اي اصول هذه العلوم الثلثة
تثبت بنقل الاحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم احاد من اللغويين كالاصمعي والخليل
وسيبويه وعلى نقل صحة الرواية يجوز الخطأ على العرب فان امرأ القيس قد اخطأ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر
شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما اي رواية الاحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة
والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة
بازائها في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني لا المعاني الاخرى التي فهمناها
الان منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى اخر مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على

اذ على تقدير التخصيص

فعلى تقدير كون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي يتبادر الى الاذهان اثباتا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء تغير
معناه عن حاله وعدم التخصيص كان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتبرناه وعدم التقديم والتأخير
فانه اذا وقع هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه والكل اي كل واحد من النقل والاشتراك والمجاز
في الكلام بحسب نفس الامر لا تجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز
بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان وبعضهم
فصل بين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه
الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعا بان يأول الدليل النقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه
تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل
النقلي اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنفيهما بان يحكم بانتفاء
مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون
ما يقتضيه الدليل العقلي ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل اذ الطريق الى اثبات الصانع
ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل
عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي في ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ
تكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فجعل المقدم مصحح
النقل متفرعة على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشيء وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اي
مستلزما للنقيض بنفسه ونافيا لها وكان باطلا ومحالا واذا تقرر لا يمكن اجتماع النقيضين اعني نفيهما ونقيضه
فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي [illegible]
اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة التامة في تتبع الادلة العقلية وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم
الوجود اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها
تتوقف على امور عشرة ظنية فتكون ايضا دلالتها ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه
في القوة والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين [illegible] والحق انها اي الدلائل النقلية
قد تفيد اليقين اي في الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء تلك الاحتمالات
على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما
بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي نريدها منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها
وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل ونحوها بما نعلمه من الاستعمال في ذلك الزمان فيما نريده منها
في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل جوهر الالفاظ

من مشاهدة او منقولة تواترا تحقق الجزم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض
العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مراد الله فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه تعالى فافادتها
اليقين في العقليات نظر لانه اي كون افادتها لليقين مبني على انه هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلائل النقلية
والظاهر بها او بكونها مقارنة لها افادة الجزم بعدم المعارض العقلي وانه هل للقرينة التي تشاهد او تنقل تواترا مدخل
في ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلي فيها اي حصول ذلك الجزم بمجردها او مع القرينة مما لا يمكن الجزم فيه
باحد طرفيه اي النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل فان قلت اذا كانت
صدق القائل بمجرده وما لزم منه الجزم بعدم المعارض العقلي في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات فلا احتمال لكلامه
الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجوز العقل اثباتها او انتفاءها ولا طريق له اليها والمراد
بالعقليات ما ليس كذلك جاز ان يكون من المسموعات فلا يحصل الاحتمال بها فلا يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل
النقلي في العقليات فان حصل الجزم به في الشرعيات فذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجردها تستلزم
الجزم بعدم المعارض لانا نعلم بها من يعلم بما علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وح
يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان الاحكام البديهية لا يعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد صرح الامام الرازي بانه
لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة
حجية الاجماع وخبر الاحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية [illegible]

الموقف الثاني

في الامور العامة

اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة
كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب
ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل اثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة
والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من
الامور العامة ويكون البحث عنها تبعا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يساوي الموجود بان يلحقها اما على
الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله مساويا له كالوجوب والحدوث ويتعلق بكل من طرفي
التقابل غرض علمي كالوجوب والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة وقد
اوردنا كلاما من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة بين اثنين منها على حدة
اي في هذا الموقف مقدمة يحث فيها على ما تحت الامور العامة لاشتمالها على تقسيمات المعلومات الى معروضاتها
ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها المقصودة في قسمة المعلومات الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين
اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت او لا وعلى التقديرين اما
ان يثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهي الحال او لا فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم
الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ايضا وهو مذهب اهل الحق والمعلوم اي ما من شأنه ان يعلم اما ان

تقسيم

لا يكون له تحقق في الخارج اما باعتبار نفسه في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني او يكون في الاول هو المعدوم في الخارج
والثاني هو الموجود فيه وهذه قسمة ثنائية شبههما بالاثبات وباعتبار الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة
اعني الحال ثابت قال به القاضي اي ابو بكر الباقلاني اولا وامام الحرمين منا اي من الاشاعرة اولا فانه رجع عنه
آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار
ذاته اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اي له تحقق بحاله وهو الحال فان تحققه بتبعية الموجود لا موجودة
ولا معدومة معقولا اصلا لان الذوات هي الامور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير والا تصف
عنها باسمائها فلا تكون حالا وقولنا للموجود دخل فيه صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالا وقولنا لا موجودة
ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها هي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة ليخرج السلوب
التي يتصف بها الموجود فانها معدومة ليست احوالا واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية
كالجوهرية والسوادية والساذجية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حال وجودها وعدمها والجواب ان المراد
بكونه صفة للموجود ان يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت
ومتصف بالاحوال كالعالم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال
والاعراض فساقط من اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم
اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المساوي للموجود
والمعدوم الممكن وقد يقسم المعلوم تقسيما آخر فيقال او اما ان لا كون له في الاعيان فهو المعدوم ممكنا او ممتنعا
او له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم وانت
تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي
هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن معه دونه على رأي هؤلاء فيصير
تلك الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا
فيرجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكما ترى بعض الناس على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله
غيره فلا سواهم من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسيما له لكنه يشتمل على ان قسيم الثابت هو المعدوم الذي
له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة
الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال فنقول الكائن في الاعيان
اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن
في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه فهو ثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة وظهر ان الثابت الذي
يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود
والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم على المذهبين الاخيرين فيتناول شيئين

المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود
انتهى واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم
واما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من التمايز بحقيقته اي لا بد من ان يتميز الموجود ويتمايز عن غيره بحقيقته
يكون بها هو هو فان التمايز ومشاركته غيره بحقيقته مخصصة يمتنع بها وقوع الشركة بين كثيرين وهو الموجود الخارجي
والا فهو الموجود الذهني فان الذهني لا يأبى الاشتراك فالموجود فيه لا يتمايز عن غيره الا بالعارض الكلي واما
الموجود الخارجي فانه يتمايز عن غيره بماهية كلية وبتشخص ورد ذلك بان الواجب موجود خارجي وليس له تشخص
زائد على حقيقته حتى يتمايز بها عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية مع انها ليست
موجودات خارجية بل ذهنية واجيب عن الاول بان الواجب سبحانه وتعالى في حد ذاته … التي هي عين حقيقته
من حيث ان الواجب هو هو … من حيث انه المشار اليه على وجه لا يمكن فرض الشركة معه يعبر عنها
الواجب بحقيقته وهويته مخصصة مغايرة … باعتبار وذلك كان … وبان المدركة بالحواس بالاتحاد
في محل الذهني باعتبار … التمايز في الخارج بماهيته وهويته مخصصة في الخارج …
لا على وجه … يتخصص … في القوى الباطنة … متمايز عن غيره بحقيقته فان
يطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكان ذلك بعيدا لا ظهور … الموجود اما ان يكون وجوده اصلا يترتب
عليه آثاره ويظهر منه احكامه وهو الموجود الخارجي والعيني اولا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما
ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته فقيد الواجب بقوله لذاته احترازا عن الواجب
لغيره وقيد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء اذ الممكن بالغير … عادة للموافقة واظهارا لكون الامكان مقتضى
الذات كالوجوب فهو اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع اي محل يتقوم ذلك المحل بما حل فيه وهو العرض اولا
يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا يتقوم بما حل فيه احتراز
عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة غير متقوم بما حل فيه وهو الصورة فان
المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل والمحل اعم من المادة لصدق
المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان
تحت المحل كذلك وقال المتكلمون الموجود في الخارج اذ لا ثبوت للوجود الذهني اما ان لا يكون لوجوده اول اي لا يفتتح
وجوده عن عدم يكون قبله اي قبل ذلك الحصول العدم وهو القديم او يكون له اول اي يفتتح وجوده عن عدم يكون
قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات
هو الجوهر ونعني به اي بالمتحيز بالذات المشار اليه اي الذي يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك
احترز بقيد بالذات عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيل الاشارة … لان المجرد
على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان يختص به

حيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كالقول مع المسلوب فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر دون
المانع المكون فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالمانع ليس حالا في المكون اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما ذكره
بعضهم الحلول في الحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب في ذاته فلا حاجة الى ان يعتذر عنه بان صفاته
الناعت في ما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي جعلناه قسيما ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد
لم يثبت وجوده عندنا لانه لم تقم عليه ادلة تدل على ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم
من قنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجوه من احدها انه لو وجد لشاركه البارئ في
هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في متحيز ولا بد من ان يمتاز البارئ تعالى عنه اي عن هذا الوصف المشترك
بينهما فيلزم التركيب في البارئ من المشترك والمميز والوجه الثاني ان هذا الوصف اخص صفات البارئ فان من
سأل عنهما اي عن البارئ لا يجاب ذلك السائل الا به اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في متحيز
فلو شاركه فيه غيره لشاركه في الحقيقة فيلزم ح اما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم
من الاشتراك في وصف سلبي كالوصف الذي فيه التركيب شيء من المشاركة لجواز اشتراك المختلفين
الحقيقة في عارض ثبوتي كالوحدة او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وجواب الثاني انا لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص
صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا للكل او ما علاه او القدرة او لا يشاركه فيها غيره
وجواب الثاني بوجه آخر ان يقال هذه الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته لا يخرج عن مصادرة لان
كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف ثبوت المدعى
على ثبوت المدعى وانها مصادرة

المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه مقاصد الاول في تعريفه

اي تعريف الوجود فقيل انه بديهي تصوره فلا يحتاج الى ان يعرف ولا يمكن تعريفه ايضا وقيل هو كسبي فلا يمتنع من تعريفه
وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه بديهي تصوره وهو مذهب الوجوه اما الاشتراك لانه كما هو الظاهر منها
فان براهين التصور صحيحة خارجة عن مقدار ان يكون مطلوبا له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكيم
ان براهين تصوره بديهي ليس لكن قد يحتاج في الامر البديهي الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء
وجودي لان المطلق جزء للمعين بالضرورة وهو متصور بالبديهة لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان
يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور الذي هو جزء له محتاجا
الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره
كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اي من وجود ذلك الدليل في تحقيق المدلول
الذي هو تصور وجودي يكون وجوده اي وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم
بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر وبهذا الدليل على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل
متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية

علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على
غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا [illegible] النقص و[illegible] تقدير
التسليم لا يقدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول فلو كان العلم بوجود
كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذلك العلم بالوجود المطلق
فاذا حمل كلامه على ان علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان
متصور وجوده بالبديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ان المقصود تصور بل
وجودي متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي فلا ههنا ونقول لعل التنزل الى كونه كسبا لا بد
من الانتهاء الى دليل والا لتسلسل [illegible] فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع
ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يشتمل على موجبة
يكون العلم بوجود محمولها للموضوع بديهيا وانه يستدعي تصور الوجود المطلق بطريق البرهان وقد يجاب الاشكال
بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في اكتساب التصديق ولعل المراد كما انه لا دليل
عن سائر التصديقات فكذلك لا معرف [illegible] فلا بد من المعرف
من مفهوم وجودي لما ضروري او منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في صفته وجواب اي
جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان وجودي حقيقته لكنها متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل
لكن لا تصور مسلم كسبي انه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما كما ان احد طرفيه اعني المشار اليه بانا
حقيقته لكنها غير بديهية واذا كان وجودي متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق
بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي هل او ان الوجود معنى واحد مشترك ذاتا للماهيات من
الحقيقيات ليس اذا كان مشتركا لفظا فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا للافراد لم
يلزم من تصور افراده بالكنه بالبديهة تصوره عارضها اصلا فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض
مطلقا لا المخصص [illegible] فلا بد ان يكون
متصورا [illegible] ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كونه [illegible] الوجود المطلق جزءا من مفهوم
وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون جزؤه المفهوم عارضا لحقيقتهما
ولذا في السؤال ولا لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا نعم لا بد من دليل هو ضروري اي معلوم بالضرورة
واما وجوده فلا اذ لو كان يكون له اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال
على عدم المطر فانا نستدل بعدم الغيم مثلا في بعض الايام على عدم المطر المدلول فيها الا موجود بما في الخارج على
وجود المدلول ايضا فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين [illegible] الحاصل انا لا نتوصل بتصور [illegible] متى
الدليل الا بالعلم بوجوده الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يلزم [illegible]

بوجوده بها فان قيل المعرف والدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد في الذهن فيكون به بهما
او بسببها الذي فعلا لا يرد بها السؤال ومن ذلك يتم بعض ما قلنا ان يعلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن
لا العلم بوجوده قوله في التنزل ثانيا الوجه ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع من الوجه ما حكم فيه بان ثبت
صدق على الموضوع صدق عليه المحمول فلا يتوجه ان نحو قولكم ببعض الباري ممتنع وكذا الوجه المحمول مع صدق
على الموضوع في الخارج كقولكم بهذا على تصدق المحمول على الموضوع دون المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو ان يقال قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي في انه موقوف على
تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الوجود والعدم من الوجود والعدم من بهنا وكذا موقوف هذا التصديق على
تصور تغايرهما الذي المحمول لا يثبته اولا ويسلم لتصورهما السيء تصور الوجود فيكون تصور هذه الامور ايضا
بديهية فان قيل ان عنيت انه اي هذا التصديق بديهي مطلقا بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه
والحكم بان ذلك المجموع بديهي موقوف على الحكم بان الوجود بديهي فهل يتوقف على الدليل على موقوف الدعوى وان عنيت
ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي غير محتاج الى دليل الا انه لا ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه
معا او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا
ولا مصادرة لان بداهته مطلقا في بعض الامور موقوف على بداهة اجزائه في نفس الامر وكذلك لا يتوقف العلم ببداهته
مطلقا على العلم ببداهة اجزائه اي العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود
بخصوصه بان الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية
القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين حتى يلزم المصادرة وهذا اعني ما ذكرنا من
ان العلم بالكلية كبرى لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان احمد لا
عن الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يحصل ملاحظة العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع
الكلية مندرجة فيها بالقوة ومستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل بعد ذلك ان العلم بالكلية مستفاد في
العلم بحال الكل وبحصوص بمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ذ ذ مشهما
كلها بديهية وعلم من ذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا ما صح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجزائه
اي جواب الوجه الثاني انه يكفي تصورهما اي تصور الوجود والعدم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه
الثالث وانما سيعرض على من عرف بان الوجود متصور بالكنه بدعي انه بالكسب اي لو كان الوجود مكتسبا
فاما بالحد او بالرسم لانحصار كاسب التصور فيهما والقسمان باطلان اما بطلانه بالحد فلان الحد كما مر انما يكون للاجزاء
والوجود بسيط فلا يكون له جزء والا اي وان لم يكن بسيطا بل مركبا فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل
في الماهية ولا يكون اجزاؤه وجودات اولا فالسبق وجودات فعند الاجتماع من تلك الاجزاء التي كل واحد منها الوجود

لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود والا اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد فلا وجود
هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست موجودات فيكون ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء
الذي هو الوجود عارضا لها مستتبا من اجتماعها فيكون هي اي تلك الاجزاء علل الوجود ومعروضات له كونه مسببا من
اجتماعها عارضا لها لا اجزاؤه فيكون المركب في ماهية الوجود وبايلا لا قدح المعترض حلا بدونه وقد يقال لو كان الوجود
اجزاء فتلك الاجزاء تتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة الجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة
سائر الاجزاء فلا يكون الصفة بتمامها صفة او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان الوجود اجزاء فتلك
الاجزاء اما ان تتصف بوجود مع او بعده اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده فليس الجزء يجب وجوده متقدما
على الكل بل يوما ما معه وما بعده او تتصف بوجود قبل اي قبل الوجود الذي هو المركب فيتقدم الشيء اي الوجود على
نفسه او لا تتصف تلك الاجزاء به اي بالوجود فلا يمكن ان تتصف بالعدم فالوجود يحصل من الشيء لوجود اعني تلك
الاجزاء التي لم تتصف بالوجود واما بطلانه بالرسم فلانه يحصل حينئذ ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه كما في
وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني ان الرسم يجب ان يكون بما هو اعرف بالمرسوم من ان المرسوم لا اعرف من الوجود بالاستقراء
فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما عداه لا يعرف به وانت تعلم اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء
الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وانت فالقيض من المبدأ الفياض
عام والنقص لا ما ثبت بالقابل فالمتصور بشرط او وجود القابل والقابل لا يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب الا ترى انه لا يتوقف الا على شرائط ومعاندات من الاخص لان شرائط
العام ومعانداته شرائط للخاص ومعاندات له من غير عكس كلي لان للخاص بحسب خصوصيته شرائط وموانع لا تعتبر في العام اصلا
فيكون اجتماع شرائط وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس من بين سائر المعاني اكثر من وقوع الخاص
وان نسبته فيكون اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثالث انا نختار ان نعرف الوجود بالحد ونختار اولا ان اجزاءه التي
عرف بها وجودات قولكم فالجزء مساو للكل في تمام الماهية قلنا مم لان وجود الكل ليس عين باعتبار حقيقته وهي اي حقيقة
الاشياء متخالفة فكذا الوجودات الواقعة اجزاء الوجود متخالفة في انفسها او متخالفة في حقيقة المركب منها وقد تقدم فيها
اشارة ما الى ان الخلاف في كونها الوجود بديهيا او كسبيا ليس على كونه معنى واحدا مشتركا واما على تعدده وكونه نفس
فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من المعاني الوجودية بديهيا فالاولى
في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك في وجودات فليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية ولا الجواز
ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا والا لا يستحيل تحصيل الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه
ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع من تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم وذلك الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع
وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزائه كذلك المجموع ليس وجودا فيكون المركب الوجود نفسه لا زائدا او زائدا على
ما ذكرتم ممنوض بسائر المركبات التي يتم تركيبها منا اذ نظروا بعينه في السكنجبين مثلا فيقولوا ان كان اجزاؤه



كسكنجبينات ساوى لجزء الكلي في الماهية وان لم يكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر لم يدل عليها بسبب عدم
اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان المركب علل السكنجبين معروضا له لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين
محض ما ليس سكنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركب الوجود الاجزاء تتصف بالوجود او العدم قلنا
كسائر المركبات المعلومة المركب اجزاؤها الا عنها وعن بعضها فيكون المركب منعوضا بها اذ نعني اشتلا اجزاء
الذاته ابتداء ثانيا وليست بذاته يعني الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين في الجزء عند الحكماء
اتصاف الوجود بمقتضى اي العدم بالعدم وانه اي الوجود بل العدم انما من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في
الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم
من هذا اجتماع النقيضين لا في عروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف
احد النقيضين بالاخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما المحال ان يتصف احدهما بالاخر بالمواطاة كان يقال مثلا
الوجود عدم على ان الشبهة على ما عندهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كان اجزاء
الذات متصفة بانها ليست ذاتا ويحصل من اجتماعها الذات غايته ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود
ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه ولكن عند الشيخ الاشعري اتصافه اي اتصاف الوجود بالوجود لانه
نفس الحقيقة فانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود
كل شيء عين حقيقته او دخل ابهما او خارجا عنها وقد عرفت انه ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود
اذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات فيها ما يناسب فكذا الحال في الوجود وقد يقال في حل الشبهة لا يتصف
اجزاء الوجود لا بهما اولا بذاك اي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم ولا يصح
الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال
ثالثا على نفي المركب … الوجود يتصف الاجزاء بوجود مع او بعد او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل
في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع قبيلا الجزء في المشهور انما يتوقف على المركب من الجنس والفصل لا من الاجزاء
الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وهي اي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع ممنوع بل
التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سياتي تحقيقه او نختار انه اي
جزء الوجود يتصف بالعدم اي بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود ح محض العدميات حتى يكون محالا
بل محض معدومات فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل امر مركب من اجزاء متمايزة الوجود
في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه … محض امور لا شيء منها عشرة اعني الوحدات التي تركبت منها
العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان مثلا ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متحدين وليس يلزم
من ذلك كون النقيضين جزءا من الاخر فان نقيضه الجزء ليست جزءا من المركب قوله … ان يعرف الوجود
بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريف الكنه وانما … واما انه لا يفيد اي الكنه شيء من الرسوم

اصلا

اصلا فلا الجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك قوله في الوجه
الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بينا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف
منه بل يقول كم ما اعرف منه وعلى كونه بينا بما سوف تعرفه الدليل على ثبوت المدعى وما ذكره من الاستقراء ليس
بصحيح عندنا قوله في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص بل قد يكون الاعم عرضيا
عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص بوجه ما كنه تصور الاعم لجواز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال
على ذلك … النقض عام قلنا مبني على الوجوب بالذات حتى يجب النقض … عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار … وحصول العلم بالخاص دون العلم بالعام قوله
في الاستدلال الشروط العام ومعانده اقل من شروط الخاص ومعانده قلنا ذلك الذي ذكرتم انما هو
بالنسبة الى تحققهما اي تحقق العام والخاص في الخارج اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك الاعم يكون
مجتمعا … في افراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتب الانسان في العموم والخصوص كالحيوان مع الانسان
بل صنفه فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم او معاندا له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد
لم يتحقق الاخص في ضمنه … بل العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة
بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن لجواز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند
بين الصور الذهنية بل هي متعاونة الا ترى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه اذا كان الاعم جزء الاخص
وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض
هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي والمنكر له اي لكون الوجود بينا فرقتان الاولى من يدعي انه كسبي
يحتاج الى معرف توجيهه الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بينا كالماهيات فانه ليس كنه
شيء منها بينا انما البين بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها اي
عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بينة فلا يكون
الوجود بينا ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا والجواب لا نم انه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها …
بل تصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود … التصور كيف يسلم
ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد تكون بديهية فيعقل العارض
تبعا للنوع الماهية البديهية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة
الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية … ماهية اعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض
الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل يعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي
ليست بينة فيحتاج ح الى … الجواب السابق فلزوم الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني انه لو كان الا كسبي
امرا لا شتغل العقلاء بمعرفة التصورات البديهية كما لا يبرهن على القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرّفوه

العقلاء

والجواب ان ما ذكرتم ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر
المتصورات فلا ينافي البداهة لانه تعريف لفظي فيكون تعريفا بحسب اللفظ ما لا تصديق كما مرّ والامور البديهية قد تعرف بحسب
اللفظ فان البديهي قد يكون حاصلا في الذهن بديهيا لكن لم يكن معلوما من حيث انه مدلول لفظ مخصوص فيراد به
معرفة تعلق اسمه به ومراد به وقد يجاب عن الوجه الثاني بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي
وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان
ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموا انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان المقصود
الثالث من المشككين لكون الوجود بديهيا انه قد يدعى انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل يمتنع التصور
واحتجوا على ذلك بانه لو كان الوجود متصورا لكان متميزا عن غيره لان المدرك يتميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى
التميز انه ليس غيره اي معنى انه ليس غيره سلب مخصوص موصوف يحمل على بعض السلب المطلق الذي هو عدم
مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم
على تعقل الآخر والجواب ان تصوره وتميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يحتاج في تصوره تعقل السلب
الذي هو المفضي الى الدور سلمناه لكن السلب في الاخبار عن العدم والوجود كما عرفت في بداهة الوجود وقد عرفت
هناك ان المعتبر في الوجه صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي
اتصاف الموضوع به فلا يكون الاخبار عن الوجود ولا يستلزم التعقل وعلى هذا فالسلب مع ذلك الصدق والاتصاف
فلا يكون عين العدم ولا يستلزم التعقل المتنع من تطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق
والاتصاف ليس بمعناه المحقق الذي كلامنا فيه الامر الثاني التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية
الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا والنفس موجودة والا امتنع ان تتصور شيئا فيجتمع في النفس المثلان
اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس وان الوجود الذهني
بعض انواع الوجود الذهني فان سلم فيكفي في تصوره اي تصور الوجود حصول مثاله للنفس فيكون العلم بالوجود حضوريا
لا يحتاج فيه الى حصول صورة مستفادة من المعلوم في العالم اذ يكون المعلوم بنفسه حاصلا للحاضر عنده سواء قلنا
الوجود المطلوب اي الوجود النفس او عارض له فانه على التقدير حاضر عندها وذلك كما نتصور ذاتنا فانا لا
نتصورها بصورة منتزعة عنها لئلا يلزم اجتماع المثلين ولو منع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود
الجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع هو اجتماع المثلين في محل واحد وصانع الاعراض مماثل لها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك
ثم من قال بانه اي الوجود يعرّف حصرهم لكونه كسبيا عدة ذكرها في عبارات الاولى انه اي الوجود هو الثابت العين
والمعدوم هو المنفي العين فانه لفظ العين المثبتة على ان المعروف هو الوجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الوجود لغيره
والمعدوم عن غيره والتمايز بينهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتأثر او المنقسم الى حادث
وقديم والمعدوم مما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم مما لا يصح ان يكون كذلك

بهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها انها تعريفات للوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الى فاعل
ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وكله اي كل ما ذكره هؤلاء القائلون بتعريف الشيء
بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات فانه
الثابت مرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به وتعريفها ايضا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل
موجود فيه اثر من الغير والعلم موجود كالاول الحادث والقديم موجود له اول ولا يصح اخذ شيء منها في تعريف الوجود
وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها ايضا دوري **المقصد الثاني** في انه اي الوجود مشترك
اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد مشترك فيه الموجودات باسرها والى هذا ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه
وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم واما ذهبوا اليه بكونه مشتركا معنى
لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الموجودات
واشخاصها ضرورة انه اعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها داخلا كان
لها او عرضا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في
الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في الشيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا
والثاني باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزما يقينيا لا علما بوجوده ثم ترددنا في ان ذلك السبب واجب او
ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض فاذا كان جوهرا هل هو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع
الموجودات واشخاصها لم يتردد في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا
للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد
كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا
لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال الاعتقاد
بمعنى الوجود الا ان الثابت في الحالين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون
الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه
لا يختلف باختلاف اللغات بوضعنا ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسمه اي الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها ونقسم الوجود الى
هذه الموجودات باسرها فان المأخذ في التقسيم واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي يقسم اليها
اتفاقا الا ان حصول التقسيم ضم مخصص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم لاشتراك اللفظي كما تقسيم العين الى
الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول هذه القسمة اعني قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم
به ولذلك لا يختلف باختلاف اللغات المتعاونة ويتمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم
من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن

من الحصر العقلي والاشتراك المعنوي واحد في القسمة العقلية جلي او من قبيل التصحيح في مثل العين بما هو باعتبار وبلة
للفظ العين فيؤل الى الاشتراك المعنوي ثم لا اهل اللسان بل كان يرد ما لا نعلمه اورد بانه يعني الاشكال الجواز
مثل ذلك في الوجود وقد يعترض على ان الوجهان بالماهية والتشخص فمما يجزم بالماهية في ذلك السواد اي يجزم
بان له ماهية ونتردد في كل ماهيات الخصوصيات وتقسيم الماهية الى الخصوصيات في كل الحال في التشخص فيلزم كون الماهية
والتشخص مشتركين وهو بطلان الماهيات مخالفة الحقايق التشخصات بمميز ولا يكون مشتركة بل مختلفة الهويات
والمعقول انه يرد بمجرد الاشتراك اي انه يرد من الاشتراك الى من يرد الوجه من مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك
من الموجودات سواء كان افراده متماثلة الحقيقة او لا فهما اي يرد بها الماهية والتشخص انهم عارضان للماهيات
الخصوصية والتشخصات الجزئية مشترك كان بينها او ان كانت افرادها متخالفة الحقايق والهويات فالنقض بهما وارد انه يرد
التماثل في الوجود اي انه يرد انه مشترك في افراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين في النقض
بهما بالماهية والتشخص فيرد عليهما الا ان افرادهما متخالفة لا متماثلة واستخبرها ان السادس من دعوى الاشتراك قطعا
هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا تصور تعدد
ولا تمايز فكذا مقابله اعني الوجود معنى واحد ولا نظر الحصر العقلي فيهما معنى ان كون الشيء اما موجودا او معدوما حصر
عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم معنى واحدا والوجود مفهوما متعددا بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة انه
لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فلكل ذلك ما يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا
لم يكن ذلك حصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا قيل انه اما موجود بوجود ما
من الوجودات او ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا لما كان الحصر ملاحظة اللفظ والاوضاع فلا يكون عقليا
بل اسميا اساسا ليعا الاصح محل العامة اصلا فيه والجواب انا لا نم ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز
اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة والعدم رفع الحقيقة ولا اشكال في تعدد الحقايق وكل حقيقة
منها رفع يقابلها والفرد من الحقيقة المخصوصة ورفعها خاص بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقايق متعددا
بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص رفع يقابله ويكون الفرد من ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما
ان الفرد من الوجود المطلق على نفس ما هو مقابله حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء اهل المعرفة
اي كون الوجود مشتركا معنى ضروري لا حاجة فيها الى دليل بل ما ذكرنا ذي تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الوجود
والموجود كالسواد والبياض الموجود من سلامة الشركة في الكون في الاعيان فالمشترك من الوجود والمعدوم كالسواد
والعنقاء ولسن هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها باقية بقطع النظر عن الالفاظ واوضاعها
وهذا الوجه ذكره لا عبرة الا المعاند فانه يعترف به واما النسبة الى النص فهو واقع فيما ادعيناه كذا في المباحث
المشرقية قال المص وبعود وقضية الماهية والتشخص فان الحال فيهما كما انه فان الكفي بمجرد الاشتراك في الكلام وادعى
معه التماثل من افراد الوجود بطل شهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه

معنى الوجود عين مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه يتصور مفهوما واحدا شاملا للجميع الوجود
يحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات لكن قام البرهان في كل وجود وجود انه كذلك اي غير مشترك واذ لم يكن الدعوى
المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى في متعددة بحسب المعنى
كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحد من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا
مساويا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة مساوية لتلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام
لجميعها وكذلك لو اوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك التعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا يمكن ان يحكم بهذا
عن بعض على وجود واحد بل بما يساوي كل وجود فلو كان مفهوم الوجود محصلا لا احتاج ذلك القائل الى ان يبين
على كل واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل
واحد منه لكنه يعترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك يساوي كل وجود فلا بد من ان يتصور معنى واحدا شاملا
للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم اعني اتصاف وهو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا
فيلزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا نأخذها اي الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول الوجود معنى
مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجود امر مشترك بينها بل يكفيه تصور مفهوم كذلك وهذا كما يقال لا يوجد معنى
مشترك بين اشياء فانه لا يقتضي تحقق امر مشترك بينها لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحققه ان السالبة لا تقتضي
الا تصور الموضوع فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل للجميع
الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما اما بهذا العنوان الشامل لها فلا حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد
منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يصح الواجب على الممكن فانا اذا قلنا على نفس كون الوجود
معاني متعددة الشيء اما ان يجب في وجوده او لا فقد يجب الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا
ممكنا معا ولا يصح انه اصلا لا عن مائدة اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء
واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر اليه والجواب ان ما ذكره مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وكون
الشيء الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لا استحالة ان
يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين قال كما نازعه من علماء وابن قال لي الوجود مشترك
معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظا زعم الغافلون انه نفس الحقيقة في الكل وسيجيء تحقيقه وههنا مذهب ثالث
نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا
لتخالف فيه لم يلتفت اليه المص الى اليه **الفصل الثالث** في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها وفيه مذاهب
ثلثة ادلة نقل احدها ان الوجود جزء الماهية واما ان يكون نفس الماهية في الكل اي في الواجب والممكن جميعا او زائد عليها
في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذه الاحتمالات الاربع يقول بواحد واختص
المراد في ملة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب

والممكنات كلها كذلك لوجوه ثلثة الأول لو كان الوجود زائدا عليها لكانت الماهية من حيث هي غير موجودة أي إذا اعتبرت
الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة إذ لا واسطة بينهما فلزم
من انضمام الوجود إليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وأنه تناقض إذ يكون الماهية حينئذ معدومة
وموجودة معا والجواب من وجهين الأول النقض بسائر الأعراض الزائدة على موصوفاتها بلا اشتباه فيقال لو كان
السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير أسود فإذا اتصف الجسم بالسواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس بأسود
بالسواد فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود وليس بأسود معا وأنه تناقض والثاني الحل وهو أن الماهية من حيث هي لا
موجودة ولا معدومة كما سيأتي في المقصد الثاني وكل منهما أي من الوجود والعدم أمر زائد عليها ينضم إليها فهي لما كانت
من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بمعنى أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم وأنه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل
واحد منهما زائد عليها فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة وإذا لم يعتبر معها
شيء منهما لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة ولا نعني بأن الماهية ينفك عنهما انفكاكا يلزم الواسطة
والتحقيق أن الوجود ينضم إلى الماهية وحدها لا إلى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا إلى الماهية المأخوذة
مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة أخرى ينضم إليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها
معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر وكل ذلك على قياس انضمام الأعراض إلى محالها الوجه الثاني
ثبوت الصفة الثبوتية للشيء فرع وجوده أي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فإن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يثبت
له صفة ثبوتية ولا شك أن الوجود أمر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم أن يكون لها قبل قيام الوجود بها
لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين بل نقول إنه يلزم تقدم الشيء على نفسه إن كان الوجود السابق عين الوجود
اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق إن كان غير الوجود اللاحق بأن يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة
بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات التي لا نهاية لها وهو ممتنع ومع امتناعه
فلا شك أن ههنا كل موجود لا يكون عينه ومن الماهية وجود آخر قطعا فيكون زائدا على الماهية وذلك لأن جميع هذه الوجودات
الزائدة التي لا نهاية لها عارضة للماهية فتقتضي أن يكون لها وجود قبلها لاستحالة اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك
الوجود لا يكون زائدا على الماهية وإلا لكان من أفرادها جميعا بل يكون عينها وهو الخلف والجواب أن الضرورة التي
ادعيتموها إنما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فإن العقل بديهة يشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود فإن قيامها
بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه وأما الوجود فالضرورة قاضية على عكس ذلك لأنها تقضي بامتناع ثبوته بالوجود
لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو تسلسل الوجودات التي لا نهاية لها ولقائل
أن يعدل عن الجواب بمنع التخصيص في الأحكام العقلية المستندة إلى ما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم النظرية
في أحكامها العامة بلا نقض قطعا بل الصواب أن يقال الضرورة تحكم بأن كل صفة ثبوتية أي موجودة في الخارج فإن قيامها
بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل إشارة عن مع وصفه بما في العقل وحده نعم هو

شيء بمعنى أنه ليس السلب والعدم ولا مفهوم لا بمعنى أنه موجود في الخارج فلا يكون مثل هذا في ذلك الحكم الضروري
وهو أعرض بأن يقال الوجه أن الوجود ليس زائدا على الماهية لأنه يمتنع الحكم بأن يكون جزءا
منها ولم يذهب إليه أحد الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية وجزءا منها لكان له وجود آخر لامتناع
اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وحينئذ ننقل الكلام إلى وجود الوجود ويتسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية والجواب المنع
أي منع الملازمة إذ من يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما وما ذكرتم من استحالة اتصاف الشيء
بنقيضه اشتقاقا أما المستحيل اتصافه به مواطأة كما مر وإن سلم أن للوجود وجودا على ذلك التقدير فلا يكون
وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكيف تقول فرع العدم نفسه في حدوث الحدوث نفسه على تقدير كون
العدم والحدوث موجودا في الخارج وكذا أمثاله أي أمثال ما ذكرنا من وجوب الوجوب وإمكان الإمكان ونحو ذلك
من الأنواع المذكورة التي سيأتي ذكرها فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه أي على ذلك الغير لكن يكون نفسه
ليس أمرا زائدا على نفسه ونقول مثلا كل مفهوم مغاير للعدم فإنه لا يكون عدما إلا بانضمام أمر آخر إليه أعني مفهوم العدم
وأما مفهوم العدم فعدم بنفسه وهو عدم بنفسه لا بأمر زائد عليه الأمر أن كل ما يغاير الضوء إنما يكون مضيئا
بواسطة قيام الضوء به وأما الضوء فهو مضيء بذاته لا بانضمام ضوء آخر إليه وثانيها وهو مذهب الحكماء أنه نفس ماهية
الواجب زائد في الممكن أما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث وأما كونه نفس ماهية الواجب
فلوجوده لو قام وجوده بماهيته أي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها إذ لا يجوز أن يكون جزءا منها
وإذا كان زائدا عليها وجب أن يقوم بها وإلا لم يكن موجودا أصلا ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده وصفا
محتاجا إليها إلى ماهيته وأنها غيره والمحتاج إلى الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة أي لذلك الممكن العلة
ليست غير الماهية الواجبة وإلا لكان وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف أي تلك العلة الماهية
الواجبة والعلة متقدمة بوجودها على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية الواجبة على الوجود أي على وجودها
بالوجود وأنه ممتنع لما مر من الوجه الأول في الدليل الثاني للشيخ وهو أنه يلزم كون الشيء موجودا مرتين وكونه موجودا
مرتين فإنه يلزم إما تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات يلزم أيضا سبق الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية وذلك لأن
الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد أن تتقدم بوجود لا يكون زائدا عليها وإلا لم يكن لجميع
جميعا بل يكون عينها وهو الخلف فإن قلت لم لا يجوز أن يكون وجود الواجب عليه زائدا ممكنا محتاجا إلى علة هي [illegible]
وجوده موجود خارجي هو غير قلت المراد أنه يحتاج إلى علة موجودة بل المراد أنه على تقدير زيادته قيامه بالماهية
كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي إما الماهية أو غيرها والحاصل أن العلة لا شك أنها متقدمة
على المعلول ولما أن يعقل بها على جهة أن يكون بالوجود ثم فإن التقدم الثابت للعلة بالقياس إلى المعلول قد
يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فإنها قابلة للوجود عند كون القابل متقدما على مقبوله لأنه علة
قابلة له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكر من نفسه من لزوم وجود الشيء مرتين وكونه موجودا مرتين من لزوم

بعدم الشيء بجملته او ببعضه واذا كان رفع القابل لا بالوجود فلا يجوز ان يكون رفع الفاعل كذلك وانتفاء الاجزاء علة
مقومة للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه بالضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم
بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث
هي بلا اعتبار وجود او عدم منها جزمنا بتقدم اجزائها عليها ولو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن لنا الحكم
اصلا لا يقال هو اي تقدم المقوم على الماهية تقدم عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار تحقق الوجود لهما في الواقع
بل على معنى ان تحقق الوجود لهما فانا اذا قلنا الواحد متقدم على الاثنين بمعنى انه يلزم من وجودهما معا وللواحد
بحسب الوجود على الاثنين بل ترتيبهما بحيث متى وجد الكل وجد الجزء معه بل على وجود الكل لانا نقول هذا التقدم بحسبه
اي كون المقوم بحيث متى وجد وجد معه ما يقومه بل كان ثابتا عليه هو التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية في ابها المحضة
اي هويته المحضة للمقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم مثلا ان وجد الا باعتبار الوجود
وهو اي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول كاف لنا في سند المنع اذ من شرح
ان علة من العلل اذا اتصف بالتقدم على المعلول لا يكون تقدمه عليه بحسب الوجود الخارجي بل يكون
تحالف العلل الموجودة وما يقال من ان هوية المحضة ثابتة للجزء حال عدمه وهي من عوارضه وعلته
فيكون ماهيته متقومة على هوية المحضة لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لان هوية المحضة ليست
موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وانتم قولكم هوية المحضة هي المتقدم لا ثابت هذا التوجيه
كالاعتراض على اجابة الحكماء بان المقتضي للوجوب هو العلة الفاعلة لا بد وان يلحظ الفعل الى وجود اولا حتى يمكن ان يلاحظ
له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان كان الوجود نفسه يحتاج بعضه الى بعض
ايجاد قطعا سواء كان ايجاد عينا او ايجاد نفسه فيجب ان يكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها
كما هو من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستند للوجود هو العلة الفاعلية لا بد وان يلحظ العقل الجاعل عن
الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان افادة الحاصل تحصيل ولا يجوز ان يتقدم ما ليس
الوجود ويتقدم عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده فان تقدم المقوم للماهية في حدود
في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتيهما بلا اعتبار وجود وعدم ولا امتنع الجزم بالتقدم مع التردد في الوجود والعدم
فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود والمنع الذي اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على
معلولها بالوجود ممنوع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلة
وبين ما جعلتموه سند المنع وهو العلة القابلية والمقومة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازها
اي جواز المستند جواز النازع فيه فلم يثبت مما ذكرناه اشياء اصلا وما لهما ان يدل على ان الحقيقة الممكن والواجب
جميعا ههنا بحث لا ولانه لم يدل على الماهية الممكن لوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هي هي تقبل
العدم والا اي وان لم تقبل العدم امتنع عنها الامكان واتصف بالوجوب الذاتي ولا شك ان الماهية الممكنة حال

كونها ماخوذة مع الوجود تاباه ولا جاز ان يكون موجودة ومعدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او
جزءها لم يمكن ان تقبل تلك الماهية العدم من حيث هي هي لانها اما على تقدير كون عين الوجود نفسها فلان الوجود تابى
نقيضه واما على تقدير كونه جزءها فلان الماهية من حيث هي ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر
واجيب عن هذا الوجه بما يمكن ان يراد بقبول العدم انها اي الماهية الممكنة تنتفي في الخارج حال عن الوجود بحيث
بالعدم ثم لان الماهية حال العدم لا شيء محض نفسها عند تأمل هي نفي صرف وان اريد به قبول العدم ارتفاعها
بالكلية فلا غاية اكمالها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءها لما قبلته اي لما قبلت الماهية من حيث هي العدم
وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لا يراد الرفع الماهية الممكنة فعلى ارتفع وجودها قطعا ولا يحتاج في ذلك
الوجود بواسطة ولا بغير ذلك الماهية ولو قام بها لم يكن رفعه بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية في اتصافه
اتصافا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثاني انا نعقل
الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها للماهية فيه لا نعقل الشك
اما تصور وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فانه اي الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا تعقلنا
كان موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني واللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس
ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق فانه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى
لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني لا نتصور فيه دعوى الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة
لا يمنع الشك فيه لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم الشعور بذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور
بذلك الشعور وهو مستلزم له على وجه لا شك فيه ولذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني ومن اثبته اثبته ببرهان
لا يكون معلوما بالضرورة ولو كان تعقل الوجود الذهني مما لا يعارضه الشك فيه ومحضا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج
الى برهان فانه والماهية الخارجية اي المحققة في الخارج ادا لم تكن معقولة لا يمكن خالية عن الوجود الذهني بعارضها
فلا يكون نفسها ولا جزءها لانه فيهما لا يتم الجزء الاخير من الدعوى لا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن
الوجود الخارجي فيكون زائدا عليها لانه لا شرح عليه بكلام حصول الماهية الموجودة في الذهن وقد قال بعض
الفضلاء يعني القاضي الارموي حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعقلها اي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا
معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعقلها اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا التصور
فحاصل الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذا الوسط غير مكرر وليس له وجه واذ
الاستدلال الصحيح انما هو هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوته اي في ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية
وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتيه له فلا يكون الوجود نفس الماهية
ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في ثبوت الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه لا يجوز ان تنسى الماهيات
معقولة بكنهها والشك انما يرد كما لا يصح قاعدة كلية يجوز ان يكون بعض ما لم يتعقل من الماهيات بحسب تعقلها خصوصا

ان يشكك في وجودها فما ذكر بعينه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهيات لا لاثبات ان كل وجود زائد عليها

الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معنوية اصلا بل كان بمنزلة قولنا الانسان انسان وكان قولنا

السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما لا نقبله بدو الاظهار

تعالى وكان كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود فيلزم لو كان الوجود جزء الكان قولنا السواد موجود كقولنا

السواد لونا وذو لون في ليس فيه فائدة جليلة اذ كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود على الوجه الرابع

انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها وكلاهما باطل لانه اي الوجود مشترك لما مر دون ماهياتها

دون الماهية لان حقائق الموجودات مختلفة بالضرورة واما لان ما من الكل ذات واحدة متعددة بحسب تعدد الاوصاف

لا تعرفها المتكلمون بطريق العقل عند ذلك تمكن بوجه لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان

اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي اعم منه فكان جنسا لها اذ كان محمولا عليها والاكان جزءا مشتركا

لجنس وتمامها الواقعة المشتركة بحيث تنفصل وباجزاء مختصة من الفصول هي انه موجود لكن بمعونة وجزء

للماهيات الموجودة فتكون الوجود جنسا لها اي لتلك الفصول لانه اذ الفرض انه جنس للموجودات فلها فصل للفصل

فصل آخر لانه اي وجوده انه وتلزم التسلسل وترتيب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه ادا لم تكن ما فلا بد من

الانتهاء الى البسيط لان البسيط من المركب لو انتهى انتهى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من

الواحد لانه مبدأ الكثرة ولو انتهى انتهى الكثرة انه بعد وجب ان يوجد في تلك الفصول المترتبة ما لا نهاية له فصل هو

بسيط وواحد مسقط به تلك السلسلة التي فرض غير متناهية فانه مع الوجود اما جوهر فلا يكون جزء اللعرض او عرض

فلا يكون جزء للجوهر فبطل كونه جزء للموجودات جنسا كان والجواب عن الوجه الرابع ان يختار كون الوجود جزءا

ويجاب عن الدليل الاول بان بعد التجويز انه لا يكون جنسا للانواع اي انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر

فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام لها اما

جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زائد وبعضه بطل جزء فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض

فلا شيء ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال قوله الوجود اما جوهر او عرض قلت لا جوهر ولا عرض فانهما اي الجوهر والعرض

من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المنقسم الى كل شيء وقال المص

والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زائدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود

ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين

لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول ان مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ماصدق وعليه السواد

من الامور الخارجية هو بعينه ماصدق وعليه الوجود وليس لهما اي الوجود والسواد هويتان متمايزتان في الخارج تقوم

احديهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وعرفت الاولى بالاشياء

وماذكر من ان ماصدق وعليه احدهما هو عين ماصدق وعليه الاخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع

والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يكون قيامها

بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى يمكن قيام السواد

بالجسم في الخارج فكان لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذور وان هو معنى كلام الشيخ

ابي الحسن الاشعري وتحويره لما انه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وقد بحث

لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود لكان هذا لا يستلزم ان يكون هوية

الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ماصدق وعليه احدهما هو عين ماصدق وعليه الاخر لجواز

ان يكون ماصدق وعليه لامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كمفهومات الوجود بالسواد

دائما في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وانه لم يكن لا حد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان

السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها ومتمايز عنها في العقل فقط واشتق

منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة وهو القول مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المعينة كما هي

ذات السواد وماهيته المعينة فممنوع لما انه ثبت للحكماء الوجود الذهني فلا يمكن ان يقع في ذلك اي فلا يمكن انه قد يقع الشك في

الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل انما يتحدان هوية وقالوا بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ضرورة انه

اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى ماهية ووجود خارجي فحصل هناك صورتان مطابقتان

للماهية الخارجية على قياس ما يبين في الجنس والفصل فاستشهد على ان الوجود ليس في الاتحاد بحسب الخارج وان

حال النوع في التغاير بحسب الذهن بقوله فقد صرح ابن سينا في الشفاء بانه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء هو وجود

او شيء انما الموجود او الشيء في الخارج سواد او انسان او غير ذلك من الحقائق يعرض وجودها الماهيات عينه حاصلا في

الوجود واما الوجود والشيئية فلا تاصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث

انها في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج وذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالجنسية والشخصية والذاتي

والعرضي فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو جنس مطلقا او

شخص مطلقا او ذاتي او عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام

من ابن سينا صريح بان ليس للوجود هوية خارجية كالماهيات فلا يكون شيئا اصلا في الوجود لا معقولا بانا لا نقول

بانه ان النزاع في ان الوجود زائد او ليس بزائد انه يرجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجي

عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود زائد مع انه

نافي للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه البحث الثاني الوجود زائد على الماهية في الواجب لو جوده الاول انه تعالى

لو كان وجود الواجب مغايرا للماهية بل كان وجودا مجردا اي غير عارض له هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية فماشه

بل انما الزائد فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية

وقد ابطلناه في البحث الاول وانما العروض فيكون مجرد واجب الوجود لعلة مستقلة فلا يكون الواجب الذي هو وجود كله الوجود

ولو جه

لها هم

فيها هو

انضح

المجرد واجبا لاختصاصه بتجرده وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه يجوز ان يكون العموم وجوديا او عدميا ضعف الوجه الثاني ان الواجب
مبدأ الممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد العام يلزم ان يكون مبدأ الممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد
والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ للكل شيء منها
حتى لنفسه وعلله لان الوجودات متساوية في تمام الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو
عدمي جزءا من مبدأ الوجود اي فاعله والتركيب باطل [illegible] الصانع لانه لا يجوز ان يكون المركب
من العدم والوجود موجبا لامر وجودي وما جاز ان يكون العدم الصرف موجبا للوجود فلا يجوز ان يكون التجرد
الذي هو عدمي شرطا للتأثير لان الاعدام لا مدخل لها في التأثير فلا يلزم ذلك المحذور فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له الا انه
تخلف عنه الاثر لفقد شرط وفي بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه معه لتساويه وجود الواجب الذي جامعه
الشرط ويعود المحذور وهو جواز كون كل شيء مبدأ للكل شيء حتى لنفسه وعلله وقد اجاب عنهما اي عن هذين الوجهين بعض
الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته او لا ليس في الوجود المشترك من الوجودات لانه اعتباري بل في الوجود
المطلق المشترك عين حصصه والا لكان حصصه امورا معدومة [illegible] الممكنات وجوده الخاص المخالف للماهية
لسائر الوجودات الخاصة المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما يصدق عليه انه وجود اي ما يحمل عليه الوجود مواطاة
لشرح الواجب الا انه [illegible] ماهية الواجب [illegible] وهو المجرد المقتضي بخصوصه لتجرده عن الماهية وعن ماهيته
[illegible] الممكنات لا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المخالفة للماهية مجردة ومبدأ لما الواجب مبدأ له اذا
كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات المشتركة في الوجود منها وان كان في الخارج لا يستلزم ما يلزمها لجواز
ان يكون له عارضا له حاجة الى ماهيتها وبهذا العذر يتم الجواب عن الوجهين معا لكنه ادق في التحقيق فقال وانا حصته
اي حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا يشفي عليلا فانه اعترف بان حصة الكون
في الاعيان عارضة لماهيته ثم كانه عارضة لماهية الممكنات والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية
حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك به حقه الممكنات المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون ذلك الوجود في حق واجب
الوجود مغايرا لماهيته وهو ما ترك لما ذهب اليه الحكماء وانصار لما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون
الوجود زائدا عارضا للماهية الا ان ثبت ان للممكنات نسبة الى الماهية وحصة الكون في الاعيان ايضا وكذلك الامر
الثالث ما صدق عليه انه وجود وثبت ايضا انه اي حكم الثالث مع وجه حصة الكون في الاعيان عارض للماهية
الممكنة فظهر الفرق بان في الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارج عارضة
لذلك الفرد وفي الواجب امران فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون الخارج عارضة لذلك الفرد فيكون
ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب لكن لم يقم دليل على ذلك الامر الثالث اصلا
اصلا ولا قال به احد فان القول بالمرتبة في الممكن مما لم يقم عليه دليل والتزامنا مع عينية في الواجب وقلنا السر فيه كلاما
ليست هي فرد من الوجود كما زعم بل هي مع وجه حصة الكون فيكون وجودا على تلك الحصة زائدة على ماهيته وظل البناء

باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت ان حصة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية
وان كانا مشتركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما بالتواطؤ او التشكيك وان
قوله واما حصته الخ فمن قبيل توضيح الجواب والمناقشة في صورة الزيادة نظرا الى المنع خارجة عن قانون المناظرة ونظرا الى الظاهر
لا تجري قطعا لبعد المنع بحالها وسيجيء من كلام المص ما يدل على ان في الممكن امورا ثلاثة ولما رتب جواب كل الفاضل
قال تم هذا اعتراض وارد على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ
فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما صدق عليه من افراده اذ الذاتي
لا يختلف فلا يكون مقولا بالتشكيك على افرادها كما اشير فيما سبق فالاشياء التي يصدق عليها اي على كل واحد منها
انه وجود لا موجود يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات الخاصة الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا
وهي الماهيات فان حمله عليها لاستغنائها مخالفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد
في الحقيقة فجاز ان يكون هو اي الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والعام بالذات للمبدأية ولا يلزم
ما ذكره وجوه الممكن له وذلك لان الاقتضاء للتجرد والمبدأية لاختلاف الوجود في الحقيقة واشار الى الثاني بقوله
وايضا قلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك وامضاؤه كون المشكك عارضا لا محالة ونمنع تجرد المنع ونقول ان
سلمنا ان الوجود مشترك بمعنى ان ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا للافراد وان يكون
حقائق الوجودات مخالفة بالحقيقة المشتركة في العارض فيجوز ان يكون وجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدأية
ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارض لهما حيث انه يعرض لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض اخر
منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما وقوله واذا كان الوجودات مخالفة الحقائق ومشتركة
في العارض الذي هو الوجود المطلق فيكون في كل وجود حصة من ذلك العارض في الممكنات ماهية ووجه الوجود الخاص الذي
هو معروض للحصة فعرضت فيها ثلاثة اشياء وهو الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذ التحقيق كان بعينه جواب ذلك
البعض من الفضلاء فاشار الى دليل اخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب الوجوب الذاتي
اضافي يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجوده
زائدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافيا ثم بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي هو عبارة ذات الواجب
عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي باستغناء
الغير في الوجود كان امرا سلبيا عن محتاج الى معروض مغاير في الواجب وان فسر باقتضاء الذات الوجود فمعناه وجوده الخاص
الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة يقتضيه بذواتها
لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لاتها في وانها محتاجة الى غيرها فكذا
في اقتضائها المسوغ على وايضا بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه ما كلمة الرابع للحكماء القائلين
بان الله وجود الواجب عين ذاته هو الوجه الرابع من تلك الوجوه الاثنه الرازي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية

خ ذلك مع

لمذهب مع

بلغ

يصدق مع

نعقل

يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فمقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه والماهيات
كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك اي زائدا وذكر من ان الطبيعة النوعية للوجود
اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سائرها انما يثبت للحكماء الخصم في المعلولات فانهم اثبتوا في العناصر
بانها قابلة للانفصال كما تسمع وقالوا الافلاك وان لم يكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية
فلما كانت قابلة له في العنصريات حكموا بانها قابلة له في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ثم ابطلوا
المثل المجردة التي قال بها افلاطون كانسان في ساحة الخامسة ... في تركب الاجسام البسيطة
الطباع من اجزاء متغيرة الجسمية قابلة للانقسام وبها للاجارها والحركات مع كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل بواسطة
عارض لا مراده المنحالة للحقائق المتحصل النزاع في الوجود الذهني لا شبهة في ان للنار مثلا لها وجودا به تظهر
عنها احكامها وتصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا
وهذا لا نزاع فيه انما النزاع في ان للنار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام والآثار
اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل فعلى هذا ان كون الوجود في الذهن بعين الماهية التي
توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية والقول بان بعض ما قاضل الاشياء في الخارج اعيان
وفي الذهن صور ... خارج عن محل النزاع ... كلام الشيخ الثاني كما ستطلع عليه ولا عبرة بما قيل
من ان ... اجمع ... وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا
واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي عن ماصدقه ... مخصوص
كالمجهول المطلق ... اولا الوجود الذهني لغير ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج بالاحكام ثبوتية صادقة
لكونها يحكم بها ... العام ... لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم
من شريك البارئ وكونه مقابلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كان على مفهوم الممتنع
او على ما صدق عليه اي لحكم على تلك الامور المتصورة بالاحكام ثبوتية صادقة تستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره
في نفس الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير في نفسه وليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المط
فان قلت لو صح هذا الدليل لزم ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او
ذهنا ... المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما
ومخبرا عنه في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار عنه والتناقض لان المعدوم المطلق
صار محكوما عليه بانه لا يصح عليه العلم ولا الاخبار عنه فيكون معلوما مخبرا عنه موجودا في الجملة قلت اللازم مما ذكرنا
انه يصدق ... قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي
وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لانه يصدق بمعنى انه ما تصور وحكم عليه في نفس الامر
انه معدوم مطلق وصفه انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع قال هذا

و قال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من
حيث هو هو مقابل للموجود المطلق من حيث انه متصور موجود في الذهن فيتبع منه فلا استحالة وقد اجاب عنه
اي عن الكلام الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام الرازي بمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج
اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود في الخارج وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما نقوله افلاطون فانه ذهب الى انه
لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد ازلي ابدي ... على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون
الاحتمال ... ما ذكره من الدليل ... افلاطون ... من صور ... الكلية
قائمة بذواتها كان انسب او قائم بغيره كما يقول الحكماء وان الصور اي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل
الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالم العناصر ... والنفس اليهما
شاهد فيها والحواس الى رسم فيها اي في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ... اي صورها
تتصور لم يعقل صورة الممتنع في الخارج ... طابع ... التي هي الصور والماهيات
الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ عرضنا ... نوع من العلم بالمعقولات التي هي الماهيات الكلية
هو غير العلم بالهوية التي نسميه بالوجود الذهني سواء اخترعها الذهن اي اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك
النوع من العلم ... لاحظها اي لاحظ الذهن تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون
ذلك النوع من العلم ... ما نتصوره ... لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة
اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج ... ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها ... ان يكون لها وجود ظلي
في قوة مدركة سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المطلوب ... اعترض على متمسكهم بان انا ... ان الامور الثبوتية
امور ثابتة في الخارج فلا نعلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ... كون المحكوم عليه موجودا في الخارج
وان ... الذهن ... على المط ... المراد بالثبوتية ... او ...
واحترز ... عن الموجبة السالبة المحمول ... السالبة فلا تقتضي وجود الموضوع ... او احترز
... الموضوع ... الخارج للموضوع المذكور ...
كيف ... كان الموضوع موجودا في الخارج ... ان ... الذهن ... وجود الموضوع فيكون
صادقة ... الموضوع ... على وجود الموضوع فيها ... في الخارج
في الذهن الكلام الثاني من الامور الدالة على الوجود الذهني ان ... من المفهومات ما هو كلي اي يتصف بالكلية التي هي
... ان يكون ... موجودا ... في الخارج ... كل موجود في الخارج فهو متشخص متعين ...
... ان يكون موجودا في الذهن ... الكلية صفة ... من فرض الشركة وان ...
... الاشكال الاول ... السؤال ... الموضوع ...
... فيكون موجودا ... في الخارج ... الذهن ... السؤال الثاني ... الكلية كالانسان ...

وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان ونتيجة على ان دعوى الضرورة في كون المعاني الذهنية موجودة عين
ممتنع بعض افراد هذه المعاني موجودة في الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يكن اصل القضية
الحقيقية الموضوع وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج
محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا والتالي باطل وذلك اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي بما قوله
فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع اي ما يصدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد
ذلك قطعا اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليها
الممتنع في العقل من الافراد المعقولة المعدومة اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن
للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي بل يكون قال وهذا القضية على الاول ولما كان
ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية تعين ما ذكرنا الا انما اشتهر من ان الحكم
فيها على الافراد الخارجية قطعا اما محققا او مقدرا فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق وهذا
الحكم الايجابي هو القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطل
الحقيقية الموجبة الكلية كقولنا كل مثلث يساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل
متناولا لما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها
حكم ايجابي واحتج نافيه اي جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين الاول انه لو اقتضى تصور الشي
حصوله في الذهن لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا
والحار لا معنى له الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن
بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا الضدين معا وحكم عليهما بالتضاد الثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء
مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة
بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل والحار ما قام به هوية الحرارة اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما قوم
به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه ولا اجتماع الضدين لان
التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات فان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل
والسماء وعظمهما لا مثالهما فان ما يمتنع موجودة بوجود خارجي يمتنع ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتهما الكلية وهو تمامها
الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست مقصودة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل
في الذهن ان كان مساويا لها اي للهوية عاد الالزام ورفع الدليلان معا والا لم تكن هي اي الهوية حاصلة في ذهننا
معقولة لنا لانا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وانما اي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان
الماهية كلية والهوية جزئية [illegible] العارض [illegible] ولا الاحكام اذ من الهويات امور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل
ماهيتها اي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات عن الهوية فلا يلزم ان لا تكون

الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية فقولكم هل يساويها اي هل يساوي الحاصل
الهوية اولا لغو بوجه اذ هل يساوي نفس الهوية [illegible] يساويها ولا محذور كما عرفت وان اريد انه
هل يساويها في الماهية اولا فهو كلام خال عن التحصيل او معناه ان ماهية الهوية هل يساوي ماهية الهوية اولا
وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة
الى خصوصية الوجود وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي وما ذكرتم اشارة هو حكم الخارجي
لان منشأه الوجود العيني بمعنى ان الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وتضاد عن البرودة وعظم الجبل يمتنع حصوله في
الذهن [illegible] ان الذهني كذلك بل القول بهذا من [illegible] الاحتمال [illegible] ذلك الفصل المخصوص بوجود
الكليات في الذهن الفصل الخامس المعدومات هل تمايز اي الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه
وتمايز الموجودات الخارجية بحسب [illegible] لا شك فيه وتمايزها بحسب الخارج ممتنع على كونها موجودة فيه واما
المعدومات التي من جملتها العدميات ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف [illegible] فان عدم الشرط يوجب عدم
المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الآخر فيه دون عدمهما اي عدم عدم الشرط والضد فان عدم عدم الشرط
لا يوجب عدم المشروط وعدم عدم الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم له بين العدمات
لم يصدق [illegible] ولا الاحكام بها من كون بعضها ملزوما للآخر ولا زمالة [illegible] الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة
ومنع من نفاه لان المعدومات والعدميات [illegible] لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن واما في
الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم
بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود [illegible] الوجود الذهني [illegible] على المعدوم الذي لا ثبوت له كان انسب بقوله
والموصوف اي في الخلاف في تمايز المعدوم ابتداء فرع الخلاف في الوجود الذهني فذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في
العقل فان [illegible] الاحكام اما تصدق على المعدومات بحسب نفس الامر في العقل الا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي
في الخارج حتى يمكن [illegible] فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجودها في الذهن
لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات [illegible] المعدوم المطلق كان موجودا
في الذهن والاشارة الحاصل [illegible] المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا ولا [illegible] ما هو معدوم مطلقا
لا وجود له خارجا ولا ذهنا [illegible] المعدومات متمايزة الفصل السادس في ان المعدوم شيء ام لا وانما
اي هذه المسألة من امهات المسائل الكلامية [illegible] عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة [illegible] عليك
بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه المسألة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه
القول بها [illegible] ويمكن ان يعكس فان من قال بها بنى عليه القول بزيادة الوجود قطعا [illegible] عن ابي الحسين البصري وابي
الهذيل العلاف والكعبي وشيعتهم من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن ليس بشيء بمعنى انه ليس ثابتا في الخارج منفكا عن
صفة الوجود فان الماهية [illegible] عن الوجود مع وضعه [illegible] مع كونها متقررة متحققة في الخارج واما قيد المعدوم

بالممكن لان الممتنع منه شيء لا يتصور له اصلا اتفاقا ونفته الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا
المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة والعدم نفيها اي رفع الوجود رفع الحقيقة
فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكن القول بان المعدوم شيء في نفسه اي
بناء على هذا المذهب الاشاعرة قال الحكماء انه فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عن الوجود
الخارجي او الذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين بل لا يتصور خلوها عن وجوديهما
وقيل هو مطلقا لا يخلو عنهما لان كل ماهية يحكم بها ويحكم عليها فانها متمايزة عن غيرها ولا تمايز في العدم الا
الاصلي مع ان الحاكم بالاحكام كما هو فاعل ينفي المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في الذهن واما ان المعدوم في
الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود
وتساويه فان قيل لو كان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها دون قولنا السواد شيء للتنافي اي الذي يقتضي
كون المعدوم ثابتا وجوه الاول ان الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة
دونها اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة
ولا جزءا لها والا لزم التسلسل ولا فادة الحمل قولنا السواد ثابت فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد سواد ولا نعني بالوجود الا هو
اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف فان قيل يكفي ان يقال لا نعني بالوجود سوى الثبوت فلا حاجة
الى ان الثبوت زائد على الذات ولا مشترك لا على ان اشتراكه افادة الحمل قلت وهذه المقدمة تحصيل الاتحاد بين الوجود
والثبوت لا لاستعمالها ان على الذات مشترك ومفهوم قلنا ابطل اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم
في الخارج وجوده فيه فان قيل ان الثبوت والوجود متلفظ اي والنزاع ليس لفظيا لانا نثبت للمعدوم ثابتا ولكن نريد به معنى
اعم من الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود الوجه الثاني ان الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية
لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية مع انها اي تلك الذوات المتقررة اذا اخرجت
منها ما اخرج منها الى الوجود كان اقل من الكل المساوي لما خرج ومالم يخرج منه وهي ما لم يخرج منها الى الوجود
فان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر من غير المتناهي متناه لبرهان التطبيق لا بالنظر الى الجملة الناقصة التي هي الذوات
الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان ينقطع الناقصة فيكون متناهية
والزائدة انما زادت عليها بمتناه فيكون ايضا متناهية فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هف ونقض
هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انها اذا انفصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احدهما زائدة على
على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وان اكتفي بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة
وادعى انه يستلزم التناهي بعض ابطل بمعلومات الله فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحد منهما غير متناه الوجه
الثالث الذوات المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم انه تعدد الواجب ايضا
يكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فيكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم الثبوت وهو المط

بتعليل الواجب انما بحث في وجوده لا ماهيته بتقريره الذي هو مانع من الوجوه الوجه الرابع ان العدم صفة نفي اي صفة منفية
عن شيء لا انه يرفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي عن ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات اي الصفة الثبوتية
اثبات اي شيء ثابت فيلزم ان المعدوم المتصف بالعدم منفي [illegible] هذه المسألة ان حجج على معا وجمع من فضلاء
المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه هكذا اعتبر للحجة [illegible] الاحكام والحس وانه في غاية
الضعف في التوجه اذ لا يلزم ان المتصف بصفة النفي نفيا لجواز اتصاف الموجود بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها
في نفسها كاتصاف زيد بالعمى واما قوله كان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فمسلم من غير جامع بين المقيس
والمقيس عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز اتصاف المعدوم بالصفة
الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا على انتفاء ذلك الغير في نفسه لجواز
ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا في نفسه الوجه الخامس المعدومات الثابتة في العدم
لو تباينت لكانت متميزة [illegible] كل شيئين متميزين بالذات فيلزم ان يكون كل فرد من افراد موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا
متباينين بحقائقهما بالذات مختصين [illegible] لا يختلف ولا يتخلف عنهما [illegible] فان التحرير
لو دنها لم [illegible] الوجود بل كانت مختصة بالوحدة التي تخصها [illegible] فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا
في فرد واحد قلنا لا وان لم يتميز ذواتها انها كالمتباين [illegible] المعدوم حال العدم متميزة بلا تمايزات اي الصفات المتعاقبة
فان ذات المعدوم لما لم تعرض الوحدة ولا الكثرة اللازمة [illegible] تعرض لكل واحدة منها تنافي الخارج عنه
ولزوم السفسطة اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات [illegible] لما تعاقبا فيها [illegible] الاسباب
[illegible] ولا يلزم [illegible] المعروض الهويات الثابتة في العدم وكلما عدا
[illegible] لا لازم لها [illegible] بالنسبة الى الهوية [illegible] ان يكون الماهية [illegible] الهويات
معارضة للموجود [illegible] افرادها [illegible] على سبيل التوارد [illegible]
الماهية الوجود ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها الا من خارج عنها قلت [illegible] ولا يلزم من جواز تعاقبهما
تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اريد به انه يجوز [illegible]
[illegible] فلنا ان الهوية لا تعرض لها الكثرة ولا تتصور [illegible]
بالذات والحقيقة المختصة بالجملة هو اي ما ذكرتم في العدم وارد عليكم في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان تقتضي
الاتحاد والتعدد [illegible] البياض كان كل سواد من سائر السواد بالذات [illegible] الله
فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها اي زمان كونها موجودة قلت [illegible] لا استحالة في جواز تعاقب
الصفات المتعاقبة عليها حال كونها معدومة [illegible] المشخصات المميزة للهويات [illegible] على الماهيات المعدومة
اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وانما جاز ان يكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة [illegible]
الانتفاء وهذه الوجوه الخمسة كلها ضعيفة والمعتمد في اثبات هذا المطلب هو ان الاول ان القول بثبوت المعدوم في

بلا مع انها من حيث هي ليست موجودة

هل

حال العدم شيء المعدومية لان الذوات ثابتة ازلية فلا يتعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود حال لانا نقيسه
ولو سلم ثم نقول الثاني في المحال من العدمية لو كان المعدوم ثابتا لكان ذلك الثابت في المحال لكن ثابت المعدوم في المحال ممتنع لما
لا حال عندكم امرع او نقول اي لو ثبت المحال يمتنع الذوات ازلية وكا الحال التي من جملتها الوجود عندكم لا يتعلق
بها القدرة فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا معدومة ولا مقدورة وانما يتعلق القدرة بالذوات
ولا بالوجود لم يكن البارئ تعالى موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال ... الاثر
في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف ان كان امرا عدميا فلا يكون اثرا للقدرة وان ثبت كان المراد ان المعدوم انما
يجعل الذات متصفة بالوجود لانها موجودة لا اتصاف الذوات فلا نرى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان
لم يكن موجدا للاتصاف بالوجه الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله
الثابت والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا اعم من مفهوم المنفي والا ان لم يكن اعم لكان المفهوم
العام عين المفهوم الخاص فيكون مفهوم المعدوم اما مساويا لكل منهما من عمومه مساويا عندكم وانه نفي
مفهوم المعدوم صادق على المنفي اي على ما صدق عليه المنفي فكل ما صدق عليه المنفي صدق عليه انه ثابت فالمنفي ثابت هف
وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اي
صدق المعدوم على المنفي بوجه اذ نصبه الا كل المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت انه لا ينتج لكون الكبرى في
الشكل الاول جزئية فانه بمعزل عما قررناه من التحرير وانما جرى ذلك القول انهم لم يجيبوا على المراد ولم يتفطنوا الا
مصادرة اي مصل السبيل في الوجه الثاني الالزام اي الزام المعتزلة عليهم من قولهم ان المنفي يصدق الشيء دون صحيحه
ان يحمل اللفظ على مفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون صحيحا عندهم فيكون ايضا لا صحيحا
يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لا اتصافه بما يحقق هو مفهوم المعدوم ولا ينتج علة اصلا لما ذكره فانه من ان الكبرى
في الشكل الاول جزئية بما ذكرنا من انه ليس على ما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو انه صادق على تقدير كونه اعم من المنفي ان يكون
ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يكن مساويا له وان لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت
فهو صادق على ان ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه من افراد المعدوم المنفي وبعضه ثابت
هو المعدوم الممكن ثم يصير الكبرى كذلك القياس جزئية واعلم ان الظاهر على تقدير المصادرة على تقدير كونه اعم من المنفي
كان مفهوم المنفي مما صدق عليه ثابتا لكل ما صدق عليه من افراده فيكون منفيا ثابتا وانما يقال من ان
المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي مردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فلا بد ان يكون مساويا له
او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى على المتنبه اي الذي تنبه بان المعدوم ما ثبت وجهان
الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاولى فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا متميزا
عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير واما الثانية فلان التميز من صفات الموجود ممكن متصور بمعناه وان انصرفوا
على التفصيل ثبوت التميز لا يلزم اذ لو كان بعضه متصورا دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به

قوله وانهم قالوا بعضها مراد دون بعض في تخصيص معلومية دون بعض في قوله التميز بين المعدومات لما عقلناه اي
اتصاف بعضها بالمراد به دون بعض فاما الثاني فلان كل متميز له هوية يتميز بها الفعل وذلك لا يتحقق
الا بتعين وثبوت في نفسه والنفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه فالجواب عن هذا الوجه هو النقض
عما اتفقنا على انه منفي كالممتنعات فان بعضها كشريك البارئ يتميز عن بعض كاجتماع الضدين والخيالات
كبحر من زيبق وجبل من ياقوت انسان ذي رأسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن
جواهر متصفة بالصفات ولا ثبوت للاشكال المخصوصة عندهم لان الثابت في العدم هو الجواهر والاعراض دون
ان يتصف الجواهر بها كالاعراض وبين الوجود فانه متميز عن العدم وعن الثبوت ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة
والمركب فان ماهيته تتميز عن غيرها وليست متميزة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام
بعضها الى بعض وما بينها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست
ثابتة عندكم في العدم وكذا تخصيص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وصورة
او لوجوده حق المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال لانه قيل
المعتزلة التي يسميها بعضهم احوالا لا يسلمون انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما
واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكره وقد بينا ان ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن ينافي
كونه معلوما وكونه مرادا فان ما يدل على ثبوت المعدوم يدل على ثبوت المراد به ايضا فلا يعقل ما بينهما اي ثبوته
يكونه معلوما او مرادا بعضه دون بعض وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان ادعيتم به العدم الثابت
في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان ادعيتم به غيره اي غير ذلك العدم منعناه
اي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غيره ذلك العدم للمعدوم الممكن وعليكم البيان لا نتصور معنى يصلح انه ماذا وتقريره اي بيان ثبوته
للمعدوم الممكن حتى يصح ثبوته وعليكم بانا لا نسلم كونه مقتضيا للثبوت حال العدم وانا نمنع دلالته على الثبوت في المقياس الوجه
الثاني ان المعدوم متصف بالامكان لان كلا منا في المعدوم الممكن وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره
في المقصد الثالث فكان المتصف بها ثبوتيا اي ثابتا لما عرفت من ان اتصاف الذات بالصفة الثبوتية فرع ثبوته مع كون
الامكان ثبوتيا واما لو لم يكن اعتباريا كما سيأتي في ذلك المقصد ايضا على انه منقوض بعض ما نقض به الوجه الاول ولم يذكره
عنهما اي عن الوجهين المذكورين ههنا ما سوى التميز بحثا اذ المعدوم الممكن في الازل ليس القدرة عليه وكذا العلم والقدرات
شأن او لا يتصور بها الابن سين وهذا راجع الى الاول اذ الحاصل ان كل واحد من المعدومين ... عن الآخر وانما
الى الثاني بان يقال كل واحد من العدمين متصف بما اختص به التي هي صفة ثبوتية جوابه انا نمنع او نمنع كون العدم صفة
ثبوتية ونحو ان المقصد الى ايجاد المعين يمتنع فلو لم يكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتميزة متميزة فيه لم يصح
من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس متميزا في نفسه لم يمتنع القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا
بذلك القصد اولى من غيره ويحصل انه معين متميز فيكون ثابتا فهو راجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز

في علم الفاعل كاف في القصد ونحو أن الادراك أي الاحساس علم أي نوع منه فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشيء
فليجز أن يكون لنا مدرك أي محسوس ليس بشيء وهذا راجع إلى الأول وجوابه النقض بالمستحيل فإنه معلوم وليس بشيء
ولا مدرك بالحواس وأيضاً ما ذكرتم تمثيل خال عن الجامع وإن الاحساس نوع من العلم يخالف العقل الاثري أنه لا يتعلق
بالمعدوم وإن كان يتناوله فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل عنه ثابتاً كون المدرك المحسوس كذلك وفيهما ما ستعرفه
في مسئلة أن الماهيات مجعولة أم لا وهي أن يقال لو كانت الذوات ثابتة متقررة في أنفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن
الانسان مثلاً بجعل الجاعل إنساناً في نفسه ثبت الشيء عن نفسه مع وجوب أن لا تكون الذوات متجردة مثلاً بأنه
متقررة في أنفسها وستعرف جوابها كما عرفت المقصد السادس في مباحث الأول في تفسير معنى لفظ
الشيء وبيان اختلاف الناس فيه هذا بحث لفظي يتعلق باللغة بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شيء أم لا فإنه بحث معنوي
الشيء عندنا الموجود أي لفظ الشيء عند الأشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء
وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل أي يلزمهم إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم
إلا أن يقولوا المستحيل لا يعلم إلا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب إليه أبو هاشم وقال الناشي أبو العباس هو
القديم والمحادث مجاز وقالت الجهمية هو المحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال أبو الحسين البصري في التصفح
من معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم وهذا أقرب من مذهب الأشاعرة والنزاع لفظي يتعلق
بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات والظاهر معنا
فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل الشيء
فإنه لا بد لا إنكار ولا نزاع في إطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الموجود جوهراً وجماداً جسماً أو عرضاً ومن خالفنا
من قبل ومن تكثر مسألة في إطلاقه نظر في حقيقته على المعدوم لأن الحقيقة لا تصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله
والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم لأن القدرة إنما تتعلق بالحادث دون القديم ولا أصل في الإطلاق الحقيقة
فيبطل به قول أبي العباس الناشي وقوله ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام
بن الحكم وقوله الله خالق كل شيء خاطب الله ربط ينفي اختصاصه بالحادث لأن لا أصل في الاستثناء أن يكون متصلاً فيبطل
به قول الجهمية المبحث الثاني في شبهات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء أي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفك عن
صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا
في جعلها ذوات [illegible] قال أبو يعقوب بن عياش الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات ولا يحصل لها الصفات
إلا حال الوجود وقال غيره أي ابن عياش إنها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس ككون السواد سواداً والبياض
بياضاً والجوهر جوهراً والعرض عرضاً وهي أي الصفات على الإطلاق إما عائدة إلى الجملة أي البنية المركبة من أمور عدة
أو إلى المفصل إلى كل واحد من مفرد بلا اعتبار تركيب فيهما والقسم الأول العائد إلى الجملة هو الحياة وما يتبعها
من القدرة والعلم والإرادة والكراهة عندهم فإنها محتاجة إلى بنية مخصوصة مركبة من جواهر عدة فهذا القسم مختص

بالجواهر إذ لا يتصور حلول الحياة في الأعراض المركبة والقسم الثاني العائد إلى المفصل إما الجواهر وإما الأعراض فللجواهر
أنواع أربعة من الصفات الأول الصفة الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الأجناس
الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهي الوجود فإن الفاعل لا تأثير له في الذوات لأنها ثابتة أزلاً وإثبات الثابت محال
ولا في كون الجوهر جوهراً لأن الماهيات عندهم غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجوداً أي متصفاً بصفة الوجود الثالث
ما يتبع الوجود أي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا إنه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون
ومنهم من قال الكون هو الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فإنه إذا فرض أنه لم يخلق جوهراً واحداً فقط كان له
في أول حدوثه كون [illegible] شيء من هذه الأربعة ومنهم من قال إنه أحد الأربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط
الوجود وهو الحصول في الحيز أي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون إنه معلل بالكون
وعندهم أن الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الأربعة فليس له كونه أسود أو أبيض صفة إذ لا معنى لكونه أسود
إلا حلول السواد فيه وكذا القول في كل عرض هو مشروط بالحياة وللأعراض الأنواع الثلاثة الأول أعني الوصف الحاصل
حالتي الوجود والعدم وهو العرضية التي من صفات الأجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له أي للوجود
وهو الحصول في المحل فإن العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقاً بل بشرط الوجود وأما ليس الحصول في المحل فلا يعلل
أمراً [illegible] على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم
صفة على حدة كما مر وابن عياش ينفيهما حال العدم لأن التحيز علة الحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله ولو كان المعدوم
حاصلاً في الحيز قطعاً فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لأنها عين التحيز ولذلك إن الذوات خالية عن صفات الأجناس
والشحام يثبتهما فيه لأنه لا يستحيل ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهراً مع إثبات الحصول في الحيز لأنه معلول
التحيز فلا ينفك عنه وأبو عبد الله البصري يثبتهما فيه لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز فإنه
معلول التحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وأما أبو البصري فخص من بينهم بإثبات العدم صفة وأسقط من عداه
على أن المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفة والكل أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالذات اتفقوا على أنه
يعني العلم بأن للعالم صانعاً قادراً عالماً حياً يحتاج إلى إثباته أي إثبات وجوده بالدليل فإنهم لما جوزوا اتصاف المعدومات
بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة أن يكون موجوداً بل يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل وقال
الإمام الرازي إنه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز أن يكون محال الأجسام والحركات والسكنات أموراً معدومة
محتاج في العلم بوجودها إلى دلالة منفصلة وقال المص لعلهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات متصفة
بهذه الصفات يحتاج إلى أن نثبت أن العالم صانعاً أي ذاتاً متصفاً بها كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج
إلى إثباته بالبرهان فهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة إذ معناه أنه لا يصلح صانعاً للعالم الأثر هذه صفاته
وهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وما ذاك إلا لأنهم يقولون إن الباري يجب اتصافه بهذه الصفات في الأزل لكن
نحو كل الذوات يمتنع في الخارج [illegible] ولا اتصاف بالصفات الخارجية [illegible] في الخارج وهذا الاعتذار

نعم جاز الآن جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فإن جميع العقلاء متفقون

على ذلك **الفصل السابع** في الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد أثبته إمام الحرمين أولاً والقاضي منا

وأبو هاشم من المعتزلة فإنه أول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت أن الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك

فلا واسطة بين النفي والإثبات في شيء من المفهومات ضرورة وإنما قال إنه بديهي لأن ذلك أي نفي ما ذكرناه من أنه لا واسطة

بين النفي والإثبات وصل إثبات واسطة بينهما هو سفسطة باطلة بالضرورة ولا نزاع في أنه بهذا المعنى أعني آخر بأن يعترفوا

بأنه لا يحصل له أصلاً ولا يتصور فيما كان واسطة بينهما هي ما لا تحقق لها أصلاً لكن النفي والإثبات

في المنازعة التي بيننا تستوجبان معنى واحداً فيكون النزاع لفظياً لا أنا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت

والمنفي وأنهم يفسرون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي أحسبهم أي أظنهم أرادوه

حسباناً ناشئاً من التتبع أي [illegible] أنهم وجدوا مفهومات من شأنها عروض الوجود لها بأنه يحاذي بها أمر في الخارج فسموا

عرضها وجوداً [illegible] مفهومات ليس من شأنها ذلك العروض كالأمور الاعتبارية التي يسمونها

حكماً [illegible] لا ثبات لها جعلوها للموجودة ولا معدومة [illegible] يجعل العدم للوجود سلب [illegible] يجعلونه عدم

ملكة ولا نزاع معهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا أن دليل النزاع لفظي قيل [illegible] أسقط [illegible] هذا الكلام

من متن الكتاب [illegible] ولعل [illegible] هذا المعنى [illegible] مع أن الاتباع والرواة المصنفين

كثيرة كالباري مثلاً ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود [illegible] الأحوال الحجة المثبتين للحال وجهان

الأول الوجود ليس بموجود وإلا لزاد وجوده على ذاته [illegible] يشارك سائر الموجودات في الوجود ويمتاز عنها بخصوصيته

فيكون له وجود زائد على ماهيته [illegible] وجود [illegible] إلى غير النهاية ولا معدوم لأن النقيض الذي [illegible] قلنا

الوجود موجود ووجوده نفسه فإن كل مفهوم مغاير للوجود فإنما يكون موجوداً بأمر زائد [illegible] وأما الوجود فهو موجود

بنفسه لا بأمر زائد عليه [illegible] وجوده [illegible] على ذاته أصلاً فلا تسلسل ومعدوم

وإنما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه [illegible] مثلاً الوجود عدم أو الموجود معدوم أما اتصافه بنقيضه بالنسبة

بالاشتقاق فلا يمتنع فإن كل صفة [illegible] فرد من أفراد نقيضه كالسواد العام بالجسم فإنه لا جسم مع اتصاف الجسم

به [illegible] الوجود [illegible] الوجه الثاني السواد مركب من [illegible]

التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الألوان [illegible] قابضية البصر فرضاً [illegible]

الفصل مجهول [illegible] البصر الذي [illegible] من آثارها معلوم [illegible] كالاعتبار عن فصل الإنسان بالناطق مثلاً

الاطلاع على ذاتيات الحقائق [illegible]

عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى [illegible]

وسنبطله وإن عدم [illegible] السواد [illegible] بالمعدوم والمدرك [illegible] قلنا المختار أنهما

موجودان [illegible] لزم قيام المعنى بالمعنى [illegible] ومنع الملازمة أي نقول الجنس والفصل

تحقق

ولا يلزم قيام العرض بالعرض لأن التمايز بينهما ليس في الخارج شيئان بل هما واحد ذاتاً ووجوداً ولا تمايز في الخارج حتى يقوم أحدهما

بالآخر فيه لأن التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو القابض للبصر بل هو ذلك الشيء الآخر

بمعنى أن الشيء الأول الذي هو اللون هو بعينه [illegible] ذلك الآخر بل هو أي السواد لون [illegible] ذلك اللون بعينه في الخارج

قابض للبصر فلا تمايز في الخارج [illegible] مركب الماهية من الأجزاء المحمولة [illegible] تلك الأجزاء

إنما تتميز في الذهن دون الخارج فإن قيل إذا كان السواد أمراً واحداً في الخارج ولم يكن له جزء [illegible] في الذهن بسيط

يلزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان مطابقتان لذلك البسيط أعني صورتي اللون والقابض

البصر وامتناعه بالضرورة لأن مطابقة إحدى المتغايرتين إياه تنافي مطابقة الأخرى له من جهة قلنا لا نسلم استحالته

أي استحالة أن يكون للبسيط تلك الصورتان وإنما جوز ذلك أي كونه محالاً إنما هو من جهة [illegible] بالصور

الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتماثل في المرآة فإن صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لأمر

واحد بسيط [illegible] ونمنع الحال في الأجزاء العقلية ولو علمنا أن صور الصور التي هي الأجزاء الكلية

صورة عقلية مخالفة للصور الخيالية منتزعة بالعقل من الهويات الخارجية بحسب استعداد [illegible]

شروط مختلفة تقتضيها أي تقتضي تلك الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة جزئيات أفراد

أكثر بيان الشروط وقوله والتنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات أي [illegible] تلك الجزئيات بعضها أي

بعض المشاهدة فإن التنبه إنما يكون على [illegible] المشاهدة [illegible] ولو علمت أن تعقل النفس

صورة مطابقة للمشخص [illegible] إذا شاهدت [illegible] بعض [illegible] مطابقة فقط وأن تعقل

صورة أخرى مطابقة وبني نوعه كما إذا شاهدت مع زيد أفراداً كثيرة من الإنسان فإن [illegible] منها بحذف المشخصات

صورة ماهية الإنسان التي يطابق زيداً وبني نوعه وأن تعقل صورة أخرى مشتركة أي يشاركه ذلك الشخص وأنه

[illegible] الصورة الأخرى المشاركة [illegible] كما إذا شاهدت مع أفراد الإنسان أفراد

الفرس [illegible] ماهية الحيوان المطابقة لزيد وبني جنسه **خاتمة** للفصل السابع في تفريعات

القائلين بالحال ذكروا [illegible] قسموه أي الحال إلى معلل أي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال

كما تعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك [illegible] العالمية بالعلم [illegible] وإلى غير معلل هو بخلاف ما ذكر ويكون

حالاً ثابتاً للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه

زائداً على الماهية فإن هذه الأحوال ليس [illegible] معان قائمة بها فإن قلت جوز أبو هاشم تعليل الحال

بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترطوا في علة الحال المعللة أن تكون موجودة قلنا لعل هؤلاء [illegible] غيره

وقد نقل عنه أن الأحوال المعللة لا تكون إلا الحياة وما يتبعها فإن غير هذه من الصفات لا توجب أحوالاً إلا كالسواد

والبياض [illegible] والمتحركية [illegible] والكائنية [illegible] كلها أحوال معللة

الثاني من الفروع [illegible] الذوات [illegible] وإنما تتمايز الذوات بعضها عن بعض بالأحوال العامة بها

عبارة

التحليل

قلت وكثرت

وبطلان الذوات المتساوية لا بد وأن يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها فالاحوال إما أن يكون لكل الاختصاص
لازم بعضه وأمر مرجح فلا مرجح وإما أن يكون لأمر وذلك الأمر المقتضي للاختصاص إما ذات فالكلام في اختصاص
من بين سائر الذوات بالمرجحة أو صفة لذات فالكلام في اختصاص الذات بها أي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك
في الذوات أعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم أحوالا
أو لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الافتراق باللوازم التي هي الأحوال وأما على رأي نفاة الأحوال
فالذوات متخالفة بحقائقها وإنما تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز أن يكون الحقائق المختلفة مقتضية لأمر
واحد لازم لها على خلاف العكس فيجوز أن يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتباين في اللوازم كما هو رأي الخصم
فإنه ممتنع قطعا … بما قال المثبتون للأحوال أن تخصيص جميع المسميات بها بجواز تخالف … في أمور … ومخالفة
خصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف بها فليس موجود ولا معدوم ومن بعد تثبت الواسطة التي هي الحال وذلك
معوض بأن الأحوال مشتركة في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي تميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات فهناك أي في الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال يشارك سائر الأحوال في
الحالية ويمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال أخرى ويتسلسل الأحوال التي
غير النهاية أو نقول إنه أي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال يشارك سائر الأحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية
أخرى فيكون … التسلسل في الأحوال … للإمام الرازي بأنه … إثبات الصانع
وقد يقال لأن إثبات الصانع يتوقف على امتناع التسلسل في الأمور الموجودة والتسلسل اللازم … في هذا … بجواز أن
يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الأحوال التي ليست موجودة كما لا يمتنع في الإضافات والسلوب اتفاقا قال الطالب
أن الأحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح أن يقال إنها مشتركة في الحالية لا يوصف لها بالتماثل ولا أنها متمايزة
بخصوصياتها لا يوصف لها بالاختلاف وأجاب الإمام الرازي عنه أيضا بأن ذلك جهالة لأن كل أمرين يشير العقل
العقل بوجه من الوجوه إما أن يكون المتصور من أحدهما عين المتصور من الآخر أو لا فعلى الأول متماثلان وعلى الثاني
اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لأنهم جعلوا التماثل والاختلاف إما صفة موجودة أو حالا وعلى كلا التقديرين
لا تقوم إلا بالموجود أما على الأول فلأن وجود الصفة فرع وجود الموصوف وأما على الثاني فلأن الحال لا تقوم إلا بالموجود
فاطلاقهما أي اطلاق التماثل والاختلاف على الأحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بأن الأحوال لا توصف بهما بالمعنى
الأول جهالة ثم إن الإمام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب أجاب عن كلام النافين بأن الحال
أي مفهومه ليس حالا بل هو سلب إذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما
لا حالا وهذا الجواب إنما يستقيم إذا ادعي أن مفهوم الحال حال ويجاب بجواب آخر أيضا وهو أن مفهوم الحال مشترك
بين نفسه والأحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل وأما إذا ادعي أن الخصوصيات المميزة
لبعض الأحوال عن بعض أحوال أيضا فلا … وذلك الجواب لا يدفعه إذ الخصوصيات ليست سلوبا واعلم أن المباحث المتعلقة

بثبوت المعدوم والحال والأحكام فاسدة مبنية على أصول باطلة فلذلك أعرضنا عن الإطناب فيها وتضييع الأوقات
في توجيهاتها **المقصد الثاني** من مقاصد الأمور العامة في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث
معروضهما أعني الماهية لأن البحث عنها من حيث إنها صالحة لمعروضية أحدهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما
وفيه أي في هذا المقصد مقاصد اثنا عشر **الأول** في تفسير الماهية ما به الشيء هو هو كما إذا وجدنا حقيقة هو
بها هو هو تسمى بمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة
الكلية تسمى ماهية … من حيث هي … إلى أمور مباينة لها … الأمور المباينة لها
مسلوبة عنها بمعنى أنها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها … داخلة فيها أو خارجة
عنها عارضة لها فإذا قيست إلى الأمور العارضة لها فقال هي مغايرة لما عداها من الأمور التي تعرض لها سواء كانت
تلك العوارض لازمة لها لا تنفك عنها أصلا فإنها أينما وجدت هي كانت معروضة لها كالزوجية للاثنين للماهية الأربعة أو
مفارقة عنها كالكتابة للإنسان فالإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية فليست الماهية الإنسانية من حيث
هي إنسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى أن شيئا منها ليس نفسها كما
ولا داخلا فيها إلا على معنى أنها ليست متصفة بشيء منها فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات إذ لا بد لها من أن تتصف
بواحد من المتناقضين بل هي أمور زائدة على الماهية الإنسانية تنضم إلى الإنسانية فيكون الإنسانية مع الوحدة
واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة إذا لوحظ ماهية في نفسها
ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها إما مجملا أو مفصلا ولم يمكن العقل
بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم إلى أن يلاحظها مع آخر لم يكن ملحوظا في تلك
الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر أن تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها أي ليست نفسها ولا داخلة فيها وإلا لما احتيج
إلى ملاحظة أخرى وأيضا لو كان شيء منها نفسها أو داخلا فيها لما أمكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يتضح أيضا أنها
ليست مقتضية ومستلزمة لشيء من المتقابلات على التعيين وإذا قيست الماهية إلى الأمور الداخلة فيها صح السلب بمعنى
أنها ليست نفسها لا أن الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها وأما الأجزاء المحمولة فهي وإن كانت بحسب الخارج
عين الماهية لكن باعتبار آخر فإذا سئل بطرفي النقيض وقيل الإنسانية من حيث هي إنسانية أ أو ليست أ كان
الجواب الصحيح أنها ليست من حيث هي أ إلا أنها من حيث هي ليست أ فإن تقديم حرف السلب على الحيثية كان الجواب
الأولى معناه المتبادر أنها إذا اعتبرت بهذه الحيثية لا تقتضي أ وذلك لأن الرابطة فيه متأخرة عن السلب فالمقصود
سلب الربط وهو صحيح ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب أنها إذا اعتبرت بهذه الحيثية تقتضي لا أ وذلك لأن
الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الإيجاب العدولي وهذا باطل ولو سئل عن المعدولتين
أراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب فقيل أهي أ أو لا أ لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لأنه غير
حاصر لجواز الخلو عن طرفي النقيض إذ لا مخرج عنهما وإن قلنا أي وإن أجبنا عن هذا السؤال بأنها قلنا لا هذا ولا ذاك

بالمعنى الذي هو زيد لم يخرج من الالف الى اللام الف بعض الملحة ولا دخل فيهما فان قيل الانسانية التي لم تزل من حيث انها
انسانية ان كان شيئا هي التي لعمرو وكان يتخصص في احدهما انه واحد فيه مكانين ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا وان كان شيئا غيرها
لم يكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين
افراده واما متعددة متغايرة فيهما وعلى كل تقدير يلزم محذور ولا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر
فان الحيثية المذكورة تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض فان اجبنا قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها
وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد وعمرو وكلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية
ولو وقع السؤال عن انسانية زيد وانسانية عمرو لكان النظر بينهما اي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة
فنراه خارجا عن الانسانية لحقتها بعد النسبة اليهما اي الى الوحدة والتعدد الفصل الثاني في اعتبارات
الماهية بالقياس الى عوارضها التي ذكرها في الفصل الاول وهي ثلثة تقييد الماهية بوجودها وبعدمها عنها
والاطلاق بلا تقييد ونقول الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها في الخارج
مما لا ريب فيه فان وجود الاشخاص في الخارج بديهي لا سترة فيه وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة
موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان التشخص هل هو موجود في الخارج من الماهية والتشخص او هو مركب منهما في الذهن
وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج
والا لحقها الوجود الخارجي والتعين فلم تكن مجردة عن اللواحق كما فرضناه هف وهل توجد المجردة في الذهن
عند القائل بالوجود الذهني قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها
كالوجود الخارجي وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع
ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك وان كانت
متصفة ببعضها بحسب نفس الامر الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء
الا بعد تصوره وتقرب من هذا ما قيل ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني ويكون
قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فكذا اذا تصورت المجردة مطلقا كان
من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من المخلوطة محكوما عليها
وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بسبب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما
ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور اللواحق الخارجية وحدها
في الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الذهنية والخارجية معا فلا توجد لان الوجود
الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي اي
العوارض الذهنية ما يجعل الذهن قيدا له اي للشيء بان يعتبره الذهن لذلك الشيء عارضا ويلاحظه وهذا الذي
فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه

وبعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ما ذا فلا يمكنك ان تمنعها اي تمنع الامور العارضة التي بحسب
نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية في نفسها بالذهن
وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبره عارضا لها واذا اخذت الماهية من حيث هي هي
مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهو اعم من الاوليين فيكون موجودا
في الخارج اخرى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج يستلزم وجود الاعم فيه فيكون هي اي المطلقة
ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر لكن الماهية في الاشخاص خارجا كالاشخاص الفصل الثالث قال افلاطون
الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا
قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات فلا تعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما
يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج فلا يمكن ان
يكون موجودا وهذا المدعى يبطل قطعا وعلمت ايضا ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي وانها في حد
ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحدة منها بدلا عن الاخرى فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة
وانا لو وجد فرد من الماهية الانسانية يكون كذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخصيهما كما مر كلامه فرضي يرى البطلان
لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة
بقيد التجرد فان اقتران التجرد بالعين الذي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف
بما ادعاه وهذا الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو المنقول عنه وان عنى به معنى آخر مثل ما اول به
بعض المتأخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها امرا
من عالم العقول مجردا عن المادة دائما مدبرة له اي يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشأنه عناية
عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث ملك
الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها فذلك بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام الفصل الرابع الماهية
اما بسيطة لا تلتئم عن عدة امور مجتمعة او مركبة تقابلها اي التي تلتئم من عدة امور مجتمعة وتنتهي المركب الى البسيط
اذ لابد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لا نهاية لها لا حقيقة واحدة بل امورا
غير متناهية مع ذلك فلابد من وجود البسيط فيه لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي
لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ العدد وكما يمتنع عدد متناه او غير متناه
من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا تكون فيه آحاد اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة
للانقسام او لا وكلاهما اي البسيط والمركب قد يعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي
لا يلتئم في العقل من امور عدة مجتمعة كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في
الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كان بعضها مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور

بما تركب في العقل فقط وما تركب في الخارج من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي لم ينته الى البسيط
لزم مع اخذ شيء ما ذكره وهو تعقل الامور الغير المتناهية وانه محال اذ كان في زمان متناه فلا يكون الماهية المعقولة معقولة
وهذا ابين في الماهيات المعقولة بالكنه المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين
الاول انها ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او متغايرة مساوية والا فمتباينة والمتداخل
ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا امتناع المساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة
ان يقسم الاجزاء الى متصادقة وغير متصادقة ويقسم المتصادقة الى متداخلة ومساوية اما المتداخلة فان صدق
كل منهما على كل افراد الاخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ما يتركب منهما والا فان
لم يصدق كل منهما على كل افراد الاخر مع كونهما متصادقة وفي الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا
ومن وجه اما ان يعم العام الخاص وهذا انما يكون في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان الجسم اعم منها
واحدهما ولا يعم العام الخاص لم يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا مساو للحيوان
الذي هو اخص منه نحو الحيوان والجوهر والكلام هاهنا في الوجه [illegible] فان الامر هاهنا [illegible] على عكس الجسم الابيض
كالامكان الصفة مستوفية بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جزء [illegible]
لعموله اما مطلقا نحو الحيوان الابيض فانه [illegible] اعتبارية [illegible] ان يكون من اجزائها عموم من وجه
واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علته [illegible] الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة ولا معلولا له فالقسم الاول
فان قلت تركيب الشيء مع علته يستلزم تركيب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله في التقسيم [illegible] معنى
تركب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرض له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشيء مع معلوله ان يعتبر
من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا يستلزم [illegible] والاول [illegible] وهو المعتبر [illegible] الى العلة اما معتبر
مع الفاعل نحو العطا فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهي التقعر الذي في
الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الافطس فهو الانف الذي [illegible] يجري مجرى
الصورة من الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يترتب عليها التزين في الاصبع وكذا التزين هو الغاية المقصودة من تلك
الحلقة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق وامثالهما مما اعتبر فيه الشيء مضافا الى معلوله
والثالث هو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا له اما متشابهة في الماهية نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة
في الحقيقة ومتخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متمايزة
متمايزة في العقل دون الحس كالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اي حسا كاعضاء البدن [illegible]
ما هو قول نحو الانسان المركب من النفس والبدن نظرا فان النفس الناطقة والبدن [illegible]
بالخارج ما عدا الذهن [illegible] والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من اللون
والشكل المتمايز في الحس فان الشكل محسوس [illegible] تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات

القسم الثاني انها اي الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى انه لا يكون في مفهوم منها سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول
اما حقيقية اي غير اضافية كما في الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب [illegible] من الروح
والجسد او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة من حقيقية
واضافية نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص بينها باعتباره
يحصل السرير وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو العدم فانه موجود لا
اول له فهو مركب مفهومه من وجودي وعدمي [illegible] لما هو عدمي محض [illegible] فان العدميات لا تعقل الا
مضافة الى الوجوديات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين التقسيمين
انما هي للماهية على الاطلاق اعم من ان يكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا يكون
اجزاؤها الا موجودة فيكون وجودية قطعا فلا ياتي فيها القسم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار
الحقيقية والاضافة اذ لا يعقل الاضافات من الموجودات الخارجية والنسبة بينها اي بين اجزاء الماهية الحقيقية يمتنع
على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الاول وذلك العموم من وجه على المشهور والمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية
الحقيقية من امرين متساويين [illegible] المقصد السادس الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل
جاعل ام لا فيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا
بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب
الشيء عن نفسه محال [illegible] فان المعدوم في الخارج دائما [illegible] قطعا فان اريد
[illegible] دائما ارتفعت الانسانية [illegible] قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة لعدم
الموضوع في الخارج وليس ذلك محالا انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان [illegible] اي عدم جعل الجاعل
يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها [illegible] سلب جميع الاشياء
حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها لا تتقرر في الخارج مع انه [illegible] حتى يلزم صدق قولنا الانسانية ليست انسانية
والمذهب الثاني [illegible] الايجاب المعدول والاول الذي هو السلب [illegible] المذهب الثاني انها مجعولة مطلقا
اي بالجملة اذ لو لم تكن الماهية اي من الماهيات مجعولة اصلا لارتفع المجعولية مطلقا اي بالجملة بالكلية [illegible]
فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به اي بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه والفرض انه ليس من الماهيات
المجعولة فلا يكون شيء ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر
وذلك محال [illegible]
هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن يحتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فلان [illegible]
اجزاؤها البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اي هويته لا الماهية الموجودة فلا يلزم من ارتفاع المجعولية
عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث ان الماهية المركبة مجعولة

بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه
فرع الامكان في انه اي الامكان لا يعرض للبسيط فانه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة لا يتصور الا بين الشيئين والبسيط
لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكر لم يكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم يكن
البسائط مجعولة لم يكن المركبات مجعولة اذ ليس المركبات الا مجموع البسائط كما ترى ماهيات العشرة فاذا لم يكن شي
من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية واجيب بانا نقول ان
لا نسلم انه دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اي انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود الماهية
المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود
ايضا له ماهية هي اما بسيطة فلا يكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة حتى
تظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود ولعل الامكان
يعرض للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود والامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم
ان هذه المسئلة من المداحض التي تزل فيها اقدام الاذهان … فلا بد في هذه المسئلة باشارة
خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وتحقيق الحق عن طالبيه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود
الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولغيرهما من العوارض اي الامور التي تعرض لتلك الماهية لزمهم
اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا
اذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية من الوجودين بل لمطلق الوجود فانما وجدت الماهية كانت متصفة به وذلك
كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن ولو فرض اربعة
موجودة باحد الوجودين غير زوج لم يكن اربعة ومثل لزوم التساوي … اي تساوي الزوايا الثلث لقائمتين فانه
لازم لماهية المثلث … ولو تصور مثلث غير مساوي الزوايا لقائمتين لم يكن
مثلثا وقسم اخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث والتحيز فانه اي
نحو ما ذكر لا يلزم ماهيته اي ماهية الجسم من حيث هي بل وجوده الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن
ذلك الشخص متناقضا في تصوره ولا متصورا الجسم غير جسم كما لو تصور اربعة غير زوج وقسم ثالث
يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج
وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن
وليس في الخارج ما يطابقها … الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية … لا الماهية اي هي
من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي فلو تصور انسان مثلا غير مجعول لم يكن ذلك المتصور
لا انسانا حتى يلزم التناقض وارادوا اي بعض هؤلاء النافين بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق
لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان

واعلاما موجبا او جزءا مقوما انها اي المجعولية بهذا المعنى يلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى جزئها لازم لها لا حق لذاتها بحيثها النفس مفهومها من حيث هي هو قطعا فانما وجدت الماهية المركبة
كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللاحق للماهية من حيث هي … الاحتياج اللازم
للوجود وارادوا من قولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيها شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة حق
وانها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم
الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا عروض المجعولية لها في الجملة اي ارادوا ان الاحتياج
عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا
ايضا كلام صحيح لا شك فيه وان عاقلا لا يعطف على ان هذه المسئلة … واعلم انه قلما نقل بان الماهية الممكنة
مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر الى الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما
نسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تاثير للفاعل فيها واما تاثيره في
اتصافها بالوجود هذا اثره وما حرره المص فيه تفصيل لان البحث عن لحوق الماهية من لوازمها من حيث هي هي
او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة
وايضا كان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى
الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها انما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان
اتصافها به ذهنيا او عينيا وان عنيت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا
والتفصيل تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس
الماهية ولا داخلة فيها على … من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات
ليست مجعولة انها في حد انفسها لا تتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها
مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما
مجعولة بتلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ
ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به
موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها
موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرنا
اولا وبين اثباتها لها بالمعنى الذي ذكرنا … ان القول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما
صحيح اذا حملا على ما حققناه ومن ههنا ظهر ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية … في العرف
… لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا

فاعل

كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض
وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط وهو والمركب مشتركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الناشئة
من جعل المجعولية بحسب الماهية وبهما يمتاز بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا
اختصاصها بالماهية **الفصل السابع** المركب اما ذات اركان في عامة منهم او ماهية صغرى اركان في عامة غيره والاول
تقوم بعض اجزائه ببعض آخر منها والا وان لم يتقوم بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منهما
ماهية متحدة وحدة حقيقية لما سيأتي في الفصل التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى البعض وعلى هذا التحقيق
هذا الفصل ان يؤخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى البعض لا يجب ان يكون بتقويمه لجواز ان يكون احتياجه اليه
بوجه آخر كالاثر والاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه فيما سيعمه في الالم يكن المركب في عامة في الغير خلافه والثاني
اي المركب الذي هو صفة بعموم سائلت هو عن المركب في اجزائه واما ان يقوم اجزاؤه كلها به كالمثالث سواء لكن
يكون قيام بعضها به بشرط قيام البعض الآخر حتى يتصور ان ذلك المركب في صلاحيته الا باعتبارها او تقوم جزء
منه بذلك المثالث سواء او تقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اي قيام الجزء الآخر بالمثالث بتوسط
التي هي الجزء القائم به سواء **الفصل الثامن** انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا
او غيرها اذا علم انهما متشاركة في غيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور اذ يعلم
بالضرورة ان ماهية لا تشترك في ماهية الانسان والمالم يكن بينهما جامع كالمسمى بهما الا بان يشتركا في جميع
على الماهية يكون مركبا بان يشارك غيرها في ذاتي ويخالفه في ذاتي لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي او سلبي
اي عارض سلبي لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي اعني ما به الاشتراك تمام ماهيتهما كافراد البسيط الذي هو طبيعة نوعية
فان افراده يختلف بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية في افراده لا تركيب فيها او كالوجود بتشارك الماهيات
الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بعارض سلبي هو انه ليس معه امر الا الثبوت فقط والماهيات امور زائدة وليس يلزم
من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب
اذ البسيطان قد يشتركان في صفة ثبوتية او سلبية ويمتازان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم ان الشركة في ذاتي
او الاختلاف في لوازم الماهية قد يدل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية اذا استند الى ما به الاشتراك والا
كان مشتركا مثله بل لا بد ان يستند الى جزء آخر مختص بالماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله
لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض او سلب فاما الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض آخر ثبوتي او
سلبي فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا **الفصل التاسع** لا بد في تركب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى البعض
اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فان قيل
هذا الحكم الكلي منقوض بالمثال التوضيحي الذي اورده وهو العسكر فانه مركب من الآحاد مع استغناء كل منها عن الآخر والمعجون
فانه مركب من المفردات مع ان كلا من مفرداتها مستغن عما عداه فانتقض بذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري منهما

وهو الهيئة الاجتماعية للآحاد كلها وللمفردات باسرها محتاج الى الجزء المادي وهو الآحاد والمفردات وهي ضعيف
لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما
ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج اي صورة نوعية
تابعة للمزاج بسبب كيفيات وآثار صادرة عنه واذا حمل المزاج على معنى الصورة النوعية جزء من المعجون
محتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها وبتوسط ما ذكرناه من الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو
الصورة النوعية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا
فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقي فجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي
هو المعجون من جوهر وعرض وهو حينئذ يتضح بما هو مركب من جوهر هو الخطب والخشبة وعرض هو الترتيب المخصوص
او الهيئة المترتبة عليه فانه لم يركب الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزءا منه ودون تركبه من جوهر آخر
وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم حينئذ تأخر احد الجزئين عن الآخر فلا يكون امرا جزءا حقيقيا متحدا هو
تأمل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية في الكلام
في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان المركب فيهما عين الآحاد باسرها وفي انه
يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر فيهما هيئة اجتماعية باعتبارها يترتب
الامور المعدودة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة ذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر لا يكون العسكر امرا موجودا
في الخارج لان بعض اجزائه على هذا معدوم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل بل انه يجب ان يكون بحاجة بين الاجزاء اما من
جانب واحد او من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة
واحدة واما احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين فجائز اذ لا دور فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من وجه وهو
بقاء الهيولى بالصورة وتحتاج الصورة الى الهيولى من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى وسيأتي ذلك
في موقف الجواهر **الفصل العاشر** قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى البعض في الماهية المركبة
وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما
علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والا استلزمه فكان الجنس مختصا بنوع واحد او نقول كانت الفصول المتقابلة
لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة الجنس وهو المطلوب واجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة فانها
غير مستلزمة لمعلولها فان اريد بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للآخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الاجزاء
لا تستلزمه اي كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر وان اريد بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل
ولا يجب استلزامها لمعلولها انما المستلزم لمعلوله هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون
الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب اشارة الى ذلك اذ يكفي ان يقال ان اريد بالعلة العلة التامة منع
ثم ان السادة بما نقلنا عن الحكماء قد يقتضيه ان الفصل علة لحصة الجنس في الخارج وذلك يخالف قواعدهم اما الطارق لها

ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها في الوجود وليس
هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها وانما تحصل بالفصل فاذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومتحصلا
فهو اي الفصل علة لتحصيله في العقل اي يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ومزيلا لابهامه اي يعينه لنوع واحد من
تلك الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجية لوجوده اذ ليس
للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والا
لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس ومزيلا لابهامه في
العقل بين لا خفاء فيه [illegible] في الخارج [illegible]
تارة يكون خطا اي يتصل الخط [illegible] وتارة يكون سطحا وتارة يكون جسما تعليميا
بل متعينا بخصوص [illegible] ان يكون هناك شيئان [illegible] في الخارج يتحصل
منهما الخط ومقدار اخر هو السطح ليس الا السطح [illegible] المقدار امر مبهم في العقل
يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصله ومطابقته لتمام الماهية
الموجودة في الخارج الى ان يكون [illegible] بفصل واحد منها [illegible] وتحصل تمام ماهيته
في العقل [illegible] الصورة الخطية المطابقة لما هو الخط الموجود في الخارج ولا الصورة [illegible]
ولا الصورة الجسمية [illegible] في العقل [illegible] ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج
بان يكون للجنس وجود [illegible] للفصل وجود اخر [illegible] بحسب الخارج وجودا وجعلا [illegible]
بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الاخر [illegible] الملازمة [illegible]
والصورة [illegible] المفهوم العام [illegible] مفهوم الخاص [illegible]
[illegible] لكل واحد من الخاص والعام صورة عقلية مغايرة لصورة الاخر [illegible] في الخارج واحد
بينهما في الخارج بل في الذهن فقط [illegible] الانسان [illegible] الناطق [illegible] في الخارج بان يكون الحيوان
موجودا في الخارج [illegible] الناطق [illegible] ماهية الانسان [illegible] موجود اخر
هو الشخص [illegible] حتى [illegible] حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة
فاذا اعتبر الحيوان [illegible] من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه متحصل [illegible] طبيعته [illegible]
ان يحصله الناطق [illegible] الانسان [illegible] للانسان [illegible] الناطق واذا اخذناه من حيث هو
مفهوم غير [illegible] الناطق [illegible] حصلت منهما [illegible] كل واحد منهما جزء
اي لتلك الماهية [illegible] الاعتبار [illegible] على الاخر ولا على [illegible] المركب منهما واذا اخذناه من حيث هو
غير [illegible] الناطق [illegible] كما اخذناه [illegible] المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء
المتمايزة بحسب العقل [illegible] في الخارج لها اعتبارات [illegible] الصورة العقلية [illegible]

الطبيعة

فرض

الخصوص

فرضا

اخرى يطابقان [illegible] بمعنى الاتحاد بهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث انهما
يطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل [illegible] بشرط لا شيء
اي بشرط انهما صورة على حدة بحيث اذا انضمت الصورة اخرى كانا متغايرين [illegible] ماهية ثالثة كالحيوان
والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل [illegible] ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا
الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible] وهذا هو [illegible] المحمول [illegible] اي حمل الحيوان
مثلا عليه اي على الانسان [illegible]
الاشياء [illegible] الحمل [illegible] الموضوع
من حمل بالمواطاة الحكم بوحدة [illegible] حمل الشيء على نفسه [illegible] حمل
[illegible] الكلام [illegible] الماهية من الاجزاء
الخارجية التي لا تحمل عليها بالمواطاة [illegible] الاجزاء المحمولة عليها [illegible] بعضها على بعض
[illegible] ماهية الانسان [illegible]
كالحيوان [illegible] الضاحك [illegible] الماهية الانسانية على السوية
بل بعضها [illegible]
خارجة عنها [illegible] الصورة [illegible] في الذهن اما ان
يكون صورة الشيء واحدة [illegible] صور الاشياء متعددة [illegible] الماهية وعلى التعدد
الثاني اما ان يكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها
[illegible] كل واحد منها [illegible] الاحتمال الاول [illegible]
العقلية [illegible] هذه الصور المتخالفة [illegible] الاجزاء المحمولة على المركب في الخارج [illegible] موجودة
وان [illegible] الاجزاء في الخارج [illegible] الذهن [illegible] المختار عند المحققين كما
[illegible] الكتاب [illegible] الصور العقلية المختلفة [illegible] واحد [illegible]
وقد عرفت [illegible] الاحتمال الثاني ان يكون تلك الصور [illegible] الماهية [illegible] موجودة في الخارج بوجود
واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة [illegible] المركب [illegible] وجودا [illegible] الوجود الواحد [illegible] لكل
واحدة من تلك الماهيات [illegible]
وجود اجزائه [illegible] الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة [illegible] المركب ماهية ووجودا [illegible] الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها
على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايز في الماهية والوجود [illegible]

مواطاة

بح

[illegible]

احدهما هو الاخر او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل
ما تمسك به هذا القائل من انه لما اتحدت وحصلت منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض ايضا قوله اعلم ان نسبة محل التغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما تصح في الذاتيات دون ما
الامور العرضية المحمولة على الموجودات الخارجية كموجودية الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية
الانسان والا لكان بهوية موجودة خارجا مباينا ضابطا للانسان واذا اريد نفسه بحسب نفس الكل فيصح معنى حمله ان
المتغايرين في هويتهما متحدان ذاتا بمعنى ان ما يصدق عليه ذات واحدة وحدانية فصدق المفهومات العرضية على الموجودات
الخارجية مما لا شبهة فيه قوله اعلم ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة
من اجزاء محمولة وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية بانفسها في العقل ولا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة
بكنهها ويكون المعقول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للحد سوى البيان الاتم بكنه الماهية
فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم يشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المعروضة لان الصورة
المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتمل عليها فاما ان يشتمل على امر زائد لا يبقى تلك الاجزاء بعينها
لا اجزاء محمولة وان اشتمل على امر زائد على تلك الاجزاء حد الماهية كان حصيصها قابلا للزيادة والنقصان وان لم يجز
فلا اعتبار بتلك الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان
له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان
محصلتان في العقل وانه ممتنع فبطل ما قيل من ان تركيب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركيبها من اجزاء محمولة بل
كل مركب خارجي اذا اشتمل من جزئيه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك الشيء جنسا له واذا اشتمل من جزئيه المختص به كان
فصلا له فكل مركب خارجي مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل ولا يستقيم ويخرج الجزء عن الجزئية ولا بد ان يعتبر الجزء
مع نسبة ما خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء الماخوذ مع الخارج خارج
وبعض عدم كون المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا
بسيطا في الخارج وفرعوا على علية الفصل كما فسروا فروعا بعضها الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار
نوعين اي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزءان احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والاخر فصل لها مميز لها
عن ذلك النوع وينعكس الامر في ماهية اخرى بان يكون الجزء الاول فصلا لها والثاني جنسا كما بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها مميزا لها
عن النوع الاخر والا لكان كل منهما علة للاخر وانه محال واورد عليه الحيوان فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين
الفرس مثلا والناطق فصل له مميز عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له مميز عن
الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالنسبة الى نوعي الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق
ان كان هو المعنى الذي له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل محصلا للماهية فيهما
فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا

للانسان بل بواسطة من آثار فصله الفرع الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا او جنسا
اولا فصلان قريبان في مرتبة واحدة والا لاجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان فيه فان الفصل
القريب علة للفصل المقوم للجنس كذا المطلق بحسب وجوده ويكون كل من الفصلين المتعددين علة للجنس الذي في مرتبة كالناطق
للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعددت
ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى وانما اعتبر وحدة الذات فلا امتناع
في كونه مستغنيا بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا او نوعا او كما بحسب تعدده فان طبيعة الجنس في النوع
قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قيل
ليس الفصل وحده علة لماهية الجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلنا كل واحد
من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة
فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصل مجهول حقيقته فالفصل اذا جهل عبر عنه بما هو من آثاره
كالناطق لفصل الانسان ولما اشتهر عن كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان وكفينا
في ذلك اي في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منهما
فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى
ولو اريد بالفصل القريب الجزء المميز لها عن جميع ما عداها لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة من الامرين المتساويين
يكون كل جزء منها فصلا او مساويا لها وبالجملة اذا جعل التمام معتبرا في الفصل القريب صح الجزم بامتناع تعدده بلا شبهة
واستغنائه بالعلية وان حمل صحة التمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس واستدعى ما لها جنس نوعا على
العلية الفرع الثالث لا يتقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا اي وان لم يكن كل فصل قريب الا لنوع واحد في مرتبة واحدة فلنبسط
ان كان منها احدهما ذلك النوع من هذا النوع اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيختلف عنه معلوله
لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الاخر الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث المتفرع عليه اي الفصل القريب
لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لتقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان
يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة له سواء كانت علة تامة او جزءا
اخيرا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه
التخلف وحينئذ لا يتقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما متساويان كما في الدليل بلا تفريع منهما وكذا ذلك في جميع ما
ذكر من الفروع ضعيف لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج وقد عرفت ضعفه اي حقيقة كل ما ذكر وضعفه
مما لخصناه واوضحناه من تحقيق كلامهم في تحقيق الفصل وعليته الفصل فان قلت هل يتاتى هذه الفروع
على ما لخصته والا فلعله لما تعاكس الحال بين الجنس والفصل ولا امتناع من علية الحيوان ان يكون بحيث كل منهما ابهام
من وجه فتحصل كل واحد منهما بالاخر فيمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية فلا يجوز ان يكون من اجزائها عموم من وجه واما تعدد

الفصل القريب فلا يجوز ان الواحد منهما ان يحصّل به الجنس نوعاً صار به نوعاً وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل
يكون فصلاً آخر جاء به لا فصلاً معتبراً له وان لم يحصّل الجنس باحدهما بل بهما معاً كانا فصلاً واحداً لا فصلين
هذا اذا كان كلاهما بجنس فان المركب من المساويين لا يتصور فيهما ابهام ويحصّل فلا مانع من تعدد الفصل القريب
له كما عرفت واما تنوع الفصل القريب لنوع عن غيره فيما هو فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه ولازم
بين حاله واما معاً بنية الجنس في مرتبة واحدة فان كان في نوعين لزم ذلك ايضاً اعني ان يكون بين الجنس والفصل
عموم من وجه وان كان في نوع واحد لزم ان يكون للماهية الواحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يحتاج
كل منهما الى الفصل وحده والا لكان النوع متحصلاً بدون الجنس الآخر فلا يكون جنساً له بل يحصل كل منهما بالفصل
والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهماً لا يمكن ان يكون له مدخل في تحصّل الآخر الا باعتبار تحصّله في نفسه فيلزم ان
يكون تحصّل كل منهما علة ناقصة لتحصّل الآخر فيلزم الدور **الفصل الحادي عشر** الماهية كالانسان مثلاً
تقبل الشركة اي لا يمنع عن فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلاً فانه لا يمكن فرض
اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة ونوع غيرها وقد اختلف في التعين الذي به تمتاز الماهية وباعتباره يمتنع فرض
اشتراكها هل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود
في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة ومن قال بعضهم يعني الكاتبي ان المراد بالتعين ما عرض للتعين
وحده فلا نزاع ان التعين جزء له بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان العمى العارض
للموجودات الخارجية ليس موجوداً في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نزاع انه اي المعين بهذا المعنى موجود
فان قيل وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجود ان الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمعين
الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريب لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعاً
والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك
الشيء الآخر جزءاً من موجود لكن الآخر هو المطلوب ان يتركب الشخص المعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن
دون الخارج تعالى واعلم ان نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل
ماهيات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه بما يتحد به اتحاداً جعلاً ووجوداً في الخارج وكلاهما انما
الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين شيء منها الا بتشخص يضم اليها ويتحد بها في الخارج
اتحاداً جعلاً ووجوداً وانما يتميزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلاً وموجود آخر هو التشخص
حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها لان ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل
يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل واشار الى الاول بقوله بتشخص محصل
من كل متشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من متشخص آخر لان التشخصات امور جزئية لا ترتسم
صورها في ذات النفس بل في الآلات لكن صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الآلة ولا يتناولها الا الاشارة الحسية او الوهمية

بخلاف صور الصفات وما يحصل بها من الانواع فانها امور كلية يحصل منها في العقل صورة متغايرة وبالجملة
يحصل بها بما يخالفه ينطبع في العقل والمشخصات يحصل بها هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة
والاشخاص عارضها في الوجود الخارجي هو بانها اي بهوياتها لا مشخصاتها كما يبادر الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود
بين الماهية والتشخص ومن هنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل
من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى ومن قال
بوجود الطبائع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلاً بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه
ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفاً بصفات متضادة فان كل موجود خارجي لو بحث اذا نظر اليه
في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعيناً وحده في غيره فان قال لا شك انه وان اراد انه في الخارج موجود الذات
بحيث اذا انتزعت صورته العقلية الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل وهو ايضاً باطل لما مرّ آنفاً
من ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة للكثيرين وان اراد انه في الخارج موجود اذا
تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فهو حق ولا وجود في الخارج الا للاشخاص
والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما قال ابن ... ان الطبيعة الانسانية مثلاً قابلة في نفسها للتعلق
والكثرة فيحتاج الى من يكثّرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل وحدث بذلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها غير
تلك الطبيعة فيكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها مشتركة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور
فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر هو بعينه متشخصه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة
ولو كان كل واحد من تلك الكثرة غير الآخر منها وهو باطل بالبديهة وقد احتج الامام الرازي على كون التعين امراً
وجودياً بانه لو كان عدمياً لكان اما عدماً مطلقاً وانه ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا يتميز فكيف يميز غيره واما
عدماً مضافاً وهو اما ان يكون عدماً للا تعين العدمي فيكون هو وجودياً واما ان يكون عدماً لتعين آخر فيكون ذلك التعين
الآخر ان كان عدماً لهذا التعين عدم العدم وهو وجود والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضاً وجوداً وان كان ذلك التعين
الآخر وجوداً فهذا التعين الذي نحن فيه مثله فهو ايضاً وجودي ثبت ان كون التعين عدماً يستلزم كونه وجودياً
فيكون وجودياً والجواب انا لا نسلم انه لو كان التعين عدمياً لكان عدماً لما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزماً له
وهو ممنوع لان العدمي يقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود ولو كان العدمي عدماً لكان الوجودي وجوداً وليس كذلك بل
المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون مع ذلك موجوداً
له في الخارج كالسواد القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له الا ان يكون كذلك اي ثبوته لموصوفه باعتبار وجوده بما
في العقل واتصافه به فهو كالجنسية القائمة بالجنس اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به بل شيء ما له واتصافه
بها انما هي في الذهن فهي اي الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الوجود لا مطلقاً بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود
ابداً كالسواد المعدوم دائماً وان تخصّ معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عن قيامه بموجود كالسواد مثلاً

الوجود في د

وجودي سواء وجد اولم يوجد واما ضرورة الموجود بدون الوجودي بمعنى الموجودات العامة من فردهما وان كان كلها لكن
الوجودي مسلوما للوجود فلا يكون العدمي مسلوما للعدم ويقرب من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجودي ما قيل انه
اى الوجودي ما يعرض من شأنه الوجود الخارجي سواء وجد اولم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي
هو الوجود فلا انحصار المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون الشيء وجودا ان يكون
عدما او كان الوجودي ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليست بعدم [illegible]
العدم فلا قابلية فان قلت الوجودي والعدمي من قبيل [illegible] بمعنى الوجودي والعدمي [illegible] المقام والدوام لكن
التعين وجودا كان معدوما قطعا قلت [illegible] بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما ليس آخر بل ربما
كان شيئا معدوما [illegible] واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لوجهين الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف
انضمامه الى الماهية على تعينها وتعينها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها
لا بانضمام التعين اليها وفيه اى في هذا الجواب نظر اذ مرادهم ان امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى منها [illegible]
احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى وذلك اى امتياز الحصة عن الحصة انما يكون
بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما
في اختصاص الفصل بحصة [illegible] توضيحه ان التعين والفصل ينضم الى الماهية فيخصص الماهية حال الانضمام لا انه
ينضم الى الحصة [illegible] بل الانضمام الوجه الثاني لو كان التعين موجودا لكان متعينا فان كل موجود خارجي لا بد
ان يكون متعينا وتعينه [illegible] كل واحد من التعين مشارك للتعينات الاخرى في كونه تعينا ويمتاز عنها بتعين آخر يخصصه
فيتسلسل او ننقل الكلام الى ذلك التعين الآخر واجيب عنه بان كونه تعينا اى مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض
للتعينات [illegible] والمحوج الى التمايز [illegible] الاشتراك في الماهية [illegible]

نقد قالوا

العوارض قال المص وفيه نظر لان كل تعين اى كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود
في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه ام لا [illegible] وتعينه غير ماهيته لانها تقبل الشركة بخلاف
ماهية فيتم الدليل [illegible] ان كل تعين له ماهية كلية [illegible] العقل [illegible]
هما غير [illegible] القاعدة القائلة بان كل موجود خارجي [illegible] بالواجب بل كل فرد من افراد التعين
في نفسه بحيث اذا لاحظ العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا [illegible] الماهية قابلة للاشتراك [illegible]
الشركة على ما هو [illegible] بحصوله للافراد الاشارة والحق ان هذين الدليلين لا يفيدان للمتكلمين على كون التعين عدميا مباينا
على كون التعين امرا منضما الى الماهية في الخارج ممتازا عنها [illegible] انه نفس الهوية الخارجية [illegible] وجودا
وهذا اى كون التعين [illegible] عن الماهية في الخارج [illegible] هو الذي حاول المتكلمون
نفيه فان هذا المعنى هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظي فان الحكماء يريدون ان التعين امر موجود
على انه عين الماهية في الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يريدون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما

اليها فلا منافاة بينهما كما ترى **الفصل الثاني عشر** قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل
بالماهية بان يكون مقتضيه لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد
الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها والا لم يمكن ان يوجد منها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول
عن علته المستلزمة اياه وهذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها واقتضته الماهية وذلك لاقتضاء واما اذا كانت الماهية بعينه
ذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا لا بحسب النوع ولا في العدد
من انحصار الماهية في شخص واحد والا وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اى في الماهية لانه اى حلول شيء
في الماهية فرع تعينها لا بها [illegible] فلا يجوز ان يعلل تعينها بما يحل فيها والا دار وكذا
يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين عنها فنسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين بعض
دون آخر ولا لتعين ماهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اى بمحل الماهية فيجوز تعددها اى تعدد افرادها بتعدد القوابل
اى المحال اما بالذات كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب عوارض
تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من
الفلك فلذلك تعددت اشخاصها وادام تعدد القوابل بالذات فلم يتصور فيه استعدادات متعاقبة تحصص الماهية الحالة فيه
في تحصص واحد كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الاصل [illegible] ان تعدد افراد الماهية الواحدة
انما يكون بتعدد ما يلحقها اعنى مادتها على احد الوجهين ان ما ليس بمادي اى سمي مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص الواحد
لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل المجرد المادي فيجب ان تكون الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال
لم لا يجوز ان يكون المجرد متعلقا بالمادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا ولما كان القائلون بحدوث
النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم احتاجوا [illegible] والنفوس الانسانية انما تعددت لانها مادية اى حالة
في المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تعلق بها تعلق المعلول
المجردة عن المادة بحسب الذات والمتعلقة بها بحسب التصرف [illegible] قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعلقة
بالافراد معللا بالقابل فالقابل ان كان متحصصا بماهية اولا [illegible] كون تعينه معللا
بماهية وانحصاره في شخص واحد بل تعينه [illegible] بصورته فان تحصص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهيته
الهيولى ومن هنا ظهر ان تحصص الماهية بما يحل فيها [illegible] على عدم جوازه وان كان تحصص القابل بما حل فيه لزم
الدور [illegible] وان كان بتحصصه بقابل آخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى تحصص ذلك القابل الآخر والحاصل انه
لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون بقابلها للزم ان تتسلسل القوابل الى غير النهاية ويتركب الجسم الواحد منها
والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بان تحصص اى تعين القابل معلل بالاعراض اللاحقة له باستعدادات متعاقبة الى غير النهاية
بحسب كون كل استعداد سابق [illegible] للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز
عندهم لا يجري [illegible] تعين القابل بما حل فيه [illegible]

ما ذكره يوجب علمه بشخص القائل اليوم حالة ... سابقة على ذلك الشخص ومعارضة لشخص آخر معللا بأمور أخرى ...

على الشخص الآخر وهكذا إلى ما لا نهاية له لا نجد لنا أن نقول ... لا نجوز بعض الملابسات بعضها بالمعارضة لها كذا أي على

سبيل التعاقب إلى ما لا نهاية فلا احتياج في تعدد أفراد الماهية النوعية إلى القابل والمادة ...

[illegible]

المقصد الثالث

[illegible]

على الثالث وأما سائر الواجب ... سر الوجوب في ... اي ... الخواص ... لكنها متغايرة في المفهوم

أما ... فلا ... الخاصة ... عن الذات ... عن جميع ما عداه والثاني ... بين الذات

والوجود ... نسبة سلبية ... على ... السوية ... كان ... في اقتضاء وجوده

[illegible]

المقصد الثاني

[illegible]

لا لصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به
الذات عن الغير وفي الملخص انه ان اريد بالوجوب علية الوجود او تقرر وجوده على عدمه فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاقه الوجود
من ذاته فهذا القدر لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفي شرح ان الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمي بالضرورة
والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا او اعتباريا على ما بينه مع وضوح واما الامكان فلهذا الوجه بعينه اشار بقوله الوجه الاول
فقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى بالوجوب
فكان الممكن واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه ويتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس
ما في الوجوب ولم يشتهر الوجه الثاني كما توهمه العبارة او لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن على الوجوب
او يلزم فيكون الماهية واجبة فيلزم وجوبها كما سبق ومن تكلف اجراء الوجه الثاني في الامكان فقال لو كان موجودا لكان
اما نفس ماهية الممكن او جزءها وسبطل كلاهما لكونه نسبة بين الماهية والوجود وكان لا بد اعليها فاما [illegible] فيكون معلولا
لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي من غيرها والا لم يكن ممكنة في حد ذاتها والعلة سابقة على المعلول بالوجوب فيلزم
الوجوب ايضا بالذات وهو ح في الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فللممكن قبل امكانه امكان اخر و ح
اخر وهو انه اي الامكان سابق على الوجود لان الشيء يكون موجودا في نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متاخرة عنه
اي عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما استعمل هذا الوجه
الاخير في الوجوب كما استعمله الامام الرازي فقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان الايجاب ما [illegible] لوجوده
يمتنع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال امتنع ذاته فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها
سبقا ذاتيا ولكنا في الاستدلال على كون الوجوب والامكان امرا عدميا امتناع تاخره عن وجود الموصوف ولا يحتاج في
ذلك الى بيان السبق فلا يتوجه علينا انا لا نسلم امتناع ان يكون معه وح لا شبهة ان كلا من الامكان والوجوب يمتنع تاخره
عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره فهذا ضابط يشتمل على قاعدتين
ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية
اساس الوجه الاخر الذي يستدل به على الوجوب ايضا اذ الكلية فيه بامتناع التاخر ان كل ما يكون نوعه اي صنفه اي شخصه
[illegible] اذا فرض ان يوجد منه اي فرد كان موجودا وجب ان يتصف بذلك العرض
بسبب مفهومه فهو اعتباري اي كل نوع كان بحيث [illegible] يكون اعتباريا بالوجود
فذلك النوع صفة موجودة لذلك النوع على انه صفة [illegible] ان يكون
في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة ومعا نحو القدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد
والا لكان ذلك الفرد حادثا [illegible] والعدم ولا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت
بالعدم كان الموصوف به [illegible] ملزوم حدوث العدم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا لكان قديما فالموصوف به اولى
بالعدم فيكون حادثا [illegible] والبقاء فانه لو وجد فرد منه لبقي والا لاتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا
والموصوف به فانيا [illegible] موصوفة بها فيكون فيها اخرى في الوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة

والا لكانت كثيرة فيجتمع الوحدة والتعدد فانه لو وجد لكان له تعين ولتعينه تعين اخر ونقل على هذا ما يلزم من كون شيء
الامور واشالها موجودة كل ذلك التسلسل الباطل قال المص والشيخ ما ذكرناه من ان وجوب الوجوب نفسه ويختص ان ما حقيقته
عين الوجوب فانه لا يكون ذاتا الا الوجوب نفسه به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب لذاته لا الوجوب زائد على ذاته
وكذا العدم فانه عدم [illegible] بل انه لا يصح [illegible] عليه كما في كثير من المفهومات وكذا الحال في نظائرها من اخواتها هي القاعدة
الاولى واما الثانية فهي قوله وكذا اي وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود اي وجود الموصوف
كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا لا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخرا عن وجودها
بل يمتنع ذلك في الحدوث والدوام والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب
ان يكون اعتبارية اذ لو كانت موجودة لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة وهو ممتنع بالضرورة
وهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابط واصل كلي شامل لموارد متعددة اعطيناكه بهما من ضرورة المؤنة لكن عنا
فاحتفظ به واعتن بشانه واستعمله في تلك الموارد المشتبهة حيث يلتبس عليك حال الامور الاعتبارية واعلم ان
هذه الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها عن الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في العقل او
الذكر وموادها بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم التي
جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فيكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول في القضية
قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما اخر زائدا امكانا نعم وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد
اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى
فالوجوب والامتناع والامكان التي هي جهات القضايا او موادها جارية في الكل فصار انه يجب ان يكون الشيء اعمى او
يمتنع او يمكن كما انه يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخص هو الذي يبحث بصدده اذ مرادنا بالواجب ما هو الواجب
الوجود لا واجب نحو انه او السوادية او غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن ولا اي وانع لكن عين جهات القضايا وموادها
بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها اي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست
كذلك فانا اذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة نعني به وجوب الحمل اي حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك اي
انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية وهو اي وجوب الحمل الذي بين الاربعة والزوجية غير الوجوب الذاتي الذي هو الشيء في وجوده
الذي ابان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها او حقيقته
ما صدرناه ذلك ولا تغفل عنه وقد زعم بعض الجهال انها اي هذه الامور الثلثة سوى الامتناع اذ لم يزعم احد كونه وجوديا
امور وجودية لوجودها جارية وكل واحد من الوجوب والامكان الاول الوجوب فكان انه عن سائر مفهومات الاعتبار
العقل له اذ لا تحقق للعرب [illegible] في انفسها انما يحققها باعتبار العقل لها فلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبره العقل
وجوبه والثاني باطل فان الواجب واجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض من عقل ام لا بل لو فرض اصلا
بل لو فرض عدم العقول كلها لما [illegible] لا يتصور ان يوجد بها فرض الوجوب بطل ما [illegible] وجوب الواجب في الخارج

بل يجب تاخرها عنه ويكون الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها الثاني

به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل
منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل ام لا يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان اتصاف
الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما الا ترى ان هذا اعمى في الخارج
وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الوجود في الخارج انما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا للاتصاف به وكذا
الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون الشيء موصوفا بها في
نفس الامر الوجه الثاني ان نقيضه اللاوجوب هو عدمي لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فيكون وجوديا والا لزم
ارتفاع النقيضين وكذا نقول اللاامكان نقيضه اللاامكان هو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي والجواب
النقض بالامتناع فان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وحقيقته
انه غلط نشأ من اشتباه الارتفاع النقيضين بمعنى تحقق عدمهما اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما
معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على شيء انه واجب ولا انه ليس بواجب لا يصدق عليه انه ممتنع
ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم موجود كان او معدوم ممتنع فيصدق عليه احد النقيضين حتما فلا يمتنع
ان يصدق واحد منهما ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شيء منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلو شيء عن الوجود فلا
استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا في الخارج والشرع وذلك
اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء كان نقيضه مع سويته فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم
الوجوب في نفسه كان نقيضه مع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود مفهوم الوجوب في نفسه
وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمهما الاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه
الوجه وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدمات
فلا يكون فرق بين لا امكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا
وجوبه لا وقولنا لا وجوب له وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصوله بعد ان لو كان الامكان او الوجوب عدميا
لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة هناك بنيت بان العدمي لا يحقق له الا باعتبار العقل وهنا بانه لا اعلام
لا تمايز بينهما والنقض هو النقض فيقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان
الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة
عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه فكان فرق بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية
ونفي سلب اتصافه بها كما انه فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب
والامكان بل تكاد تطرد في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يصف بها الاشياء في نفس الامر
كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة يقابل بعضها بعضا على وجود الوجوب والامكان وبعضها
على عدمهما اشار الى ما يتوصل به الى نوع الاشياء التي اختلف فيها وذكر هنالك اد تقابلها هنا في ثبوت شيء

شيء فقل هو اما وجودي او عدمي اي اذا اريد نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية بحيث لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب
فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبطل لكونه عدميا ولانه لو وجد الوجوب مثلا
لكان اما زائدا على ذات الواجب الا يكون زائدا على ذاته اولا بل لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون
زائدا عليها وبطل كلا من الزيادة وعدمها باطل بنافيه واما كونه عدميا فبطل لكونه وجوديا وكذا كل شيء
من قسمين او اقسام يمكنك نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا
وكلاهما باطل وكقول الحكماء لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بما عدى كعدم الشرط
او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل ممتنع او بنفي موجب متقابلين فيه كان يقال لو كان العالم موجودا
لكان اما قديما او حادثا وبطل كل واحد منهما بدليل ناقضه وكثير من شبه القوم في الاشياء التي يرومون نفيها من هذا
القبيل الذي نبهناك عليه على وجه كلي فتذكرها اي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لانه لا رد لكل
كثير من الشبه فانه اولا نظرا الى المعنى ذكره ثانيا نظرا الى اللفظ عند كل من الوقوف على الماخذ العام ايرادا
وابطالا على طرف الثمام بعد ما نبهناك على ما خذ ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها الات
الميزان الوجه هو على طرف الثمام شبه نبت ضعيف يسهل تناوله وقرب المرام والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت
من القصب اي فرضها ببطلانه نبت على قدر قامة المرء

المقصد الثالث في ابحاث الواجب لذاته وهي اربعة احدها

انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف وقد اعترض عليه بانا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم
هذا لو لم يكن ذاته مقتضيه لوجوده اقتضاء تاما واما ارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا لم يتحقق في
ذلك الواحد الشخصي ان يقع اما اذا كان له علة اخرى فلا وانما يمتنع ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال
والجواب ثبوت الوجوب له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما امتنع تصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال واذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون
الواجب لذاته واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه عن الذي هو ممكن في نفسه لا امتناع بعدم الواجب ارتفاعه قطعا وهذا هو
الدليل بعينه بان الواجب لذاته لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب لغيره محتاج فيه اليه فلا يجتمعان الثاني انه
وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب
لذاته في وجوده الى جزئه بحسب كلية وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفسه الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج
الى الغير مطلقا ممكنا بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه ليس
لا غير ولا يحتاج الى الاحتياج الا الى الاجزاء كلها فلا يكون بحسب وجوده الى ذاته لانا نقول جميع الاجزاء اذا كان
ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس الا هو بل غيره فاذا كان مركبا فلا يكون دائما بعد من ملاحظة الغير الذي هو كل واحد
من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون في نفس وجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب

وجوديا اي موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اي ماهية الواجب لكان عينها لامتناع الجزئية والا فان لم
يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الوجودي محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها لما مر والعارض
محتاج في وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى علة وتعلل بها اي بماهية الواجب لامتناع تعلله بغيرها والا
احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا لذاته هف و مالم يجب المعلول عن علته لم يوجد لما
سنعرفه من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته و مالم يجب العلة لا يجب المعلول عنها
وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشيء مالم يجب وجوده لم
لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم
وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال هذا معارض بانا ندعي الوجوب نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا
فيكون الوجوب متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها الا انا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية لان مطلقها
لو علم بتقدير كونه موجودا او كونه نسبة ينافي الغرض المذكور وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود
لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا [illegible] ان لا يكون الوجوب مشتركا سواء كان نفس الماهية فلو كان مشتركا
بينهما لكان [illegible] والمشترك في الماهية بل لا بد ان يمتاز بتعين فيلزم تركبهما من الماهية والتعين في امر يحتمل كما
مر من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نم ان بعض الماهية يجوز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب الا بانعوت
المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا لكان نفس الماهية والاظهر ان على هذا الحكم
على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا **الفصل الرابع** في احتياج الممكن لذاته وهي نظرية عند بعضهم
(وجوديا كان او غيره)
قال الحكماء الامكان محوج للممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اشارة تنبيه ان الاولى دعوى
الضرورة فان الممكن ما تساوي طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان الذي هو ذلك
التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر والحكم بعد
تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم به
بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساوتا
لذاتيهما وقال قائل رجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله الصبي منه وعلم بطلانه ببديهة والحكم بان احد
المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عند العقل بلا نظر وكسب وهذا يعني كون الامكان محوجا الى السبب الحكم
بالاحتياج في المتساويين الى المرجح مركوز في طباع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجود
الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا يرجحه عليه
فتنفر وتهرب منه قلنا ذلك اي نفورها من الحدوث لا الامكان فانها لما احست الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بد له
من محدث لا بما تخيلت تساوي طرفي الصوت اذ لا يدرك هناك مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب
المؤثر ضروريا اوليا لما كان [illegible] لم يكن [illegible] قولنا الواحد نصف الاثنين [illegible] الا تفاوت بين الاوليات [illegible]

انص العقلاء لان تجويزه عمومهم حاكمة بنحو قلنا من جانبه وبدون المرجح والمعاون ليس باعتبار الجزم واحتمال
النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين او للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد القضيتين دون
تصور طرفي الاخرى وانه يجوز ان يختلف في البديهي فمن قبل كيف وقد انكرها طائفة من العقلاء [illegible] قال اكثر العقلاء
قالوا [illegible] يجوز رجحان احد طرفي الممكن لا من سبب مرجح في مواضع كثيرة ولذلك انكر العقلاء الاتفاق [illegible]
على انكار الحكم البديهي فالمسلمون من المتكلمين والطبيعية حكموا على امر في تخصيص الله العالم بوقته الذي اوجده فيه بلا مرجح
مخصص مع ان سائر الاوقات متساوية في صحة الايجاد فيها والثاني [illegible] على افعاله [illegible] الاشاعرة وقالوا [illegible]
في تخصيص كل فعل من افعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية
عندهم في صحة تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة قالوا في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين [illegible]
الشيء وضده سواء وفي اختلاف الروايات في الصفات مع تساويها في الدلالة التي هي [illegible] والحكماء
قالوا [illegible] في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب او الشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في صحة الحركة اليها
وعلى نقطة مخصوصة او نقطتين معينتين مع تساوي نسبة حركته اليها وعلى قطبين معينين مع تساويها في قبول القطبية
لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المتساوية بالمواضع الاخر وفي اختصاص
طرفي المتمم بما له من الغلظ والرقة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح
نعم يلزمهم ذلك في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يعتنون الجواب الدافع عنهم القول
بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب [illegible] او ضعيفة [illegible] بطلانه ولولا ذلك [illegible] في دفعه
باسرهم ولا [illegible] بعضهم وسنفصلها اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها المناسبة لها من هذا في
الكتاب المنهج الثاني في اثبات [illegible] طرق الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود
والعدم بالنسبة اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا اولى بها من الطرف الاخر فلا
يكون متساويا بالذات هف خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن وما قص له قلنا انما ناقضه اي المفروض
الذي هو التساوي مقتضا الذات له اي لذلك الطرف الواقع لا بمعنى تساوي الطرفين ان رجحان الممكن لا يقتضي هذا ولا
ذاك هف مقتضا الذات احدهما الاحصلي اي حصول احدهما لا لعلة [illegible] القائل بالاتفاق [illegible]
نعم بلا علة اصلا الطريق الثاني وهو اشارة الامام الرازي في المحصل والاربعين ان الممكن قبل الوجود ان يترجح طرفا اي
يترجح طرف وجوده على عدمه بحسب [illegible] في ذلك الترجح [illegible] صفة وجودية لانه حصل بعد ما
لم يكن فلو حال ان لا يكون وجوديا [illegible] بل السكون والعلم حاصل بعد عدمه وجودي فاذا كان الترجح امرا
موجودا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته وبمعدوم وليس ذلك المحل هو الاثر اي الممكن والا كان الاثر موجودا قبله
اي قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هف فلا بد هناك من شيء اخر موجود يقوم به الترجح
هو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سبق من ان لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد

يبتني على انه محتاج الى علة وهو المتنازع بل يصح مع الوجود وجاز ان يعم المرجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة
الى محل آخر هو المؤثر وايضا ان سلم كون المرجح سابقا على وجود الممكن فالمرجح السابق على صفة الوجود فلا نعم بعده
لامتناع صانع الصفة بغير موصوفها فلا تصح تسميته بالمؤثر والجواب ان المرجح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا
لان العدمي قد يتجدد بل يجوز اعتبار يقتضيه الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج الطريق
الثالث له اي للامام الرازي ما ذكره في الاربعين وقرر بناءه على قول الفلاسفة انه يمتنع على الزمان قبل وجوده او بعده
اي يمتنع عدمه مقبل اهل الفقه ويجوز ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا في الازل واجب الذات وكلاهما
لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده في زمان اي فيكون تعين العدم على وجوده او باخره عنه بزمان لان العدم اذا
لم يمكن ان يجامع المتاخر كان العدم زمانا ويجمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا
فيجمع وجوده وعدمه معا بعينه فهو اي الزمان لامتناع عدمه يكون واجب مستمر وجوده دائما وانه ممكن لانه مركب
من آنات متقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات فحصل ضا اذا كانت الاجزاء متقضية سيما
فوجوبه بالغير فيكون الامكان علة للحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا ولا يخفى انه اي هذا الطريق بعد
تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها ولا يثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فان
المسائل الكلي اعني كون الامكان الزمان محتاجا الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا يحوج الى المؤثر
لجواز ان يكون ذلك بسبب انه مخصص بالزمان ومع عدم تسلم ان الطريق كالاول ليس [illegible] ومع الامر المنبادر اي الطريق
الواضح المتين هو المنهج الاول اعني دعوى الضرورة لا المسافة عند جمهور شبهة المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر
عدة اي متعددة منها الشبهة الاولى ان احتياجه الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج للامكان او لغيره اما يتحقق الممكن
بانه يتصف على تكبيره عمل اذا المؤثر في الوجود مثلا اما حال الوجود اي وجود الاثر وهو محال لانه ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل لانه جمع للمتنافيين وذلك لان وجود الاثر مع المؤثر لا ينفك عنه
اصلا كما لا ينفك عنه الكسر مع الانكسار [illegible] مع الايجاد ولو فرض ان المؤثر في الوجود اعني الايجاد انما هو حال العدم كان وجود
الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اي الاثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح في هذه الحالة
ان يكون اثرا للموجد واذا لا اثر له فلا تأثير ولا ايجاد ولانه اعني الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل
ان يتعلق به اثر وايجاد فلا يستند بهم مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون
المؤثر في الوجود حال العدم لوجوه ثلثة وان شئت قلت المؤثر في العدم بطل المؤثر فيه اما حال كون الاثر معدوما
وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا او انه جمع للمتنافيين وانه في حال الوجود لا يصلح اثرا للعدم وانه
مستمر كما كان عليه قبل ان يتعلق به الايجاد فلا يستند الى مؤثر العدم والجواب انه يختار انه ما هو موجود بوجود قبل
اي قبل الايجاد فانه يحصل ما كان حاصلا اصلا هذا التحصيل وهو ممتنع بل نفس الايجاد للموجود بوجود مقارن
للايجاد لا بوجود حصل قبله مع ان المؤثر زمانا او ذلك يحصل الحاصل بهذا التحصيل لا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم

ان لا يحدث صفة في محلها اصلا كالمدح والتحريك وهذا ظاهر البطلان لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع المتنافيين
اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل او نقول اللازم ان لا يحدث صفة في موجود محلها لان
احداثها وايجادها اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث بعض الصفات واسنادها الى محلها امر
بديهي فاسفسط وسلكتم مقطعا وانحل ان ذلك الذي ذكرتم من استحالة المؤثر حال الوجود او حال العدم ضروري بشرط
المحمول فان المؤثر في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم مع سلب المؤثر في الوجود محال ضرورة بشرط اتصاف
الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اي هذا الذي ذكرتم اعني الضرورة بشرط المحمول لا ينافي الامكان
الذاتي لان الملاحظ فيه الذات دون ما في الذات من الصفات فامتناع المؤثر بشرط امر وهو احد الصفتين لا ينافي امكانه
بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحد منهما يعني ان يقال ان المؤثر اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل
ان اردت به ان المؤثر اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع فان المؤثر في ذات الممكن من حيث هي لا بشرط الوجود
ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود كما هو مذهب من اجاب بان
المؤثر في زمان الخروج من العدم الى الوجود ولست في كونه زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن انكر
الواسطة بين جهة تعلق المؤثر على حصول الاثر بعد المؤثر حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر بعينه وليس
في ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية وهي بعينه تدل على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا للامكان ولا لغيره
اذ ذلك يمنع امكان المؤثر وهو انه اي المؤثر اما في الماهية او الوجود او الموصوفية لانه دائما يكون المؤثر في شيء من
الثلثة كان الماهية الموجودة مستغنية عن المؤثر لما قلنا انهما ومن بطلت هذه الاقسام كلها ضرورة لان جعل
الماهية وكذا جعل الوجود وجودا وانه هو جعل فلا يعقل بان تأثير والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا والجواب انه اي
المؤثر في الوجود الخاص اي في الماهية كما هو مذهب المحققين بوجوده الخاص لا بماهية الوجود وعن يبنى [illegible]
ما اثر المؤثر فلا يبنى على ذلك لامر بين علته وانه منتقض بما ذكر من حدوث اي حدوث الصفات المحسوسة [illegible]
ما اثره اما في بعينها او وجودها او موصوفيتها بها والكلام محل ما ذكر بعينه الشبهة الثالثة الحاجة الى المؤثر لو وجدت
في الخارج لنشأ اي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لا تصور قيامها بدونها فللحاجة
حاجة اخرى وينقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة
لذاتها وادائها لتكون موجودة حتى لم يكن الممكن متصفا بالحاجة المسببة عن الامكان ولا لغيره ولم يكن هو متصفا بالمؤثرية في الممكنات
اصلا وهو باطل والجواب انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين من اعتباريين اتصاف ما عرض عنهما اعني ان لا يكون الشيء
في نفس الامر محتاجا وموثرا اي متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية يتصف بها الاشياء في انفسها كالامتناع والعدم
فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتنا اي لو ثبتت
الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف ذلك الشيء بهما فاما وجوديان واما عدميان اذ لا مخرج عنهما فيبطل كل اي كل واحد
من كونهما وجوديين او عدميين بما عرفت اما ابطال الوجودية فيلزم التسلسل بما مر واما ابطال العدمية فلما [illegible] حالها

في الضابط المنطبق واما العدمية فبان يقال بما نقضنا الاحاجة والا موثرية العدم مبني على ما سبق من امتناع الوجوب
مع عدم فرض الحاجب عن ذلك مما اشرنا اليه فيما مر من توجيه الشبهة العامة وبيان يتجه في دليل الوجود به او دليل العدمية
بما عرفته من الخلل والنقض بحاله هل استعلى بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما اعتباريين في ما وسط بينهما اعني قوله
فان قيل من تتمة الاولى ان المراد من هذه الشبهة كلا وليس بموضعه عدم ثبوت الصفات المحسوسة بما استعلى الا بحدوث
الصفات لا بانفعال بالبديهية بما على بعد ترجيحه بما استمرت الحاجة الى الموثر للصفات بالموثر فيهما الشبهة الرابعة وهي
مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا بان يقال لو احتاج الامكان في الوجود الى الموثر لاحتاج في العدم ايضا الى الموثر لاستواء
نسبتهما اليه اي نسبة الوجود والعدم في الامكان لانه بمعنى الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن
لكن العدم نفي محض لا يصلح اثرا لشيء سواء كان عدما اصليا او طاريا وفي الاصلي تابع اخر في بيانه سيجيء والشارح فيه
يحصل الحاصل وجب ان لا يكون الوجود ايضا اثرا لشيء والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم لبطلان استغناء
اللازم وهو الاول وان لم يصلح منعنا الملازمة اي لا نم انه لو احتاج في الوجود لاحتاج في العدم للفرق البين وهو ان الوجود
يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا في الحادث الذي يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا في
الحادث الذي لا يصلح لذلك قطعا وكما ان نقول ايضا من غير تردد من انا منعنا الملازمة المذكورة في دليلكم فلا نم
ان العدم لا يصلح اثرا لشيء اي لا نم بطلان اللازم فان عدم المعلول مستند الى عدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن
المعلول معدوما لا يقال لو جاز اسناد العدم الى العدم كما ذكرتم من اسناد عدم المعلول الى عدم علته لجاز
ايضا اسناد الوجود اليه اي الى العدم فانه اذا جاز اسناد الوجود الى العدم يستغني الحاجة الى وجود الموثر في العالم
فينسد باب اثبات وجود الصانع لانا نقول هذا الكلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم
بجواز ذلك اعني اسناد العدم الى العدم وامتناع هذا اي اسناد الوجود الى العدم فلا يصح تلك الملازمة اصلا الشبهة
الخامسة وهي ايضا مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى الموثر هو الامكان لاحتاج الباقي حال البقاء
لثبوته اي ثبوت الامكان للممكن في زمان البقاء فانه لازم لماهية الممكنة لمقتضيه ذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها
اصلا كالوجوب والامتناع اللاحقين وذلك لان الامكان لو كان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى الموثر ثابتا
ايضا والتالي باطل لان الحاصل به اي بتاثير الموثر حال البقاء ان كان نفس الوجود فانه حاصل قبله اي قبل البقاء لزم
تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا لم يكن ذلك الموثر سابقا موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك
الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لامر اخر فلا يكون موثرا في الباقي والمفروض خلافه لانا قلنا بتاثيره في بقائه الذي
هو امر متجدد لا في وجوده بحسب اصل الوجود الذي كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما عرفتم
فمبنى الاول اي ان لا موثر فيها مع كون مستقلة بمع ثبوت الامكان بما المحوج اليه قد ضاعف في الجواب انه اي الشارح
في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا لمتجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون وجوده بعد ما لو فعله كما كان وجوده اولا
من وجوده فان سمي الدوام تجددا الاسم لم يكن حاصلا اولا وان اراد الوجود صار النزاع لفظيا الا انا نعود الشارح في دوام

الوجود الحاصل اولا الا انه لم يتجدد بل هو وجود اصلي باق واتم نقول لو كان تاثيره في الوجود الحاصل اولا لزم انه يتجدد
هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول من كونه في نفس المحصل
وليس فيه اسلا ما اثره في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المصنف فيما ذكر ان اثر الموثر في امر جديد هو البقاء فانه عرض لا حاجة
فهو موثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا وبعبارة المراد الاخر الرابع البقاء موصوف فانه لم يتصور
ان يفيده الموثر البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اضر وجوده كان بقاؤه مستفادا منه ولا
شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتباره دوام وجوده مستندا الى الموثر وهذا بعينه ما اثره ولا يمكن
في تسمية البقاء اي الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في
زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في
الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى طرفيه لم لا نم لزم وجوده فكما ان استحال انضافه
الوجود في الزمان الاول استحال انضافه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى
الموثر كذلك اتصافه فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء
الوجود في وجوده اسرا وفي استمراره محتاج الى الموثر الذي يفيده الوجود وبعده على معنى انه يجعله متصفا بالوجود
دائما لذاته الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد تبين على هذا معنى التاثير والايجاد فيما سبق من قال ان التاثير في الباقي تحصيل
الحاصل فقد وهم ان الموثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان حاصلا اولا ووهم انه يفيد البقاء ويحصله
للممكن الموجود مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي فقد توهم ان
ذلك المتجدد وجود اصلي وهذا ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل الا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو
متجدد وما قال ان المراد بالمعنى بالتاثير هو استتباع وجود الموثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرنا
من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن من ابه على بصيرة كيلا تشتبه عليك الحال بسبب العبارات الشبهة السادسة
لو كان الامكان او الحدوث محوجا الى الموثر لكان الحوادث التي نشاهدها موثرا لها للحدوث بها وثبات الامكان بها فاما ان يكون
ذلك الموثر قديما فيلزم من قدمه قدمها اي قدم تلك الحوادث او ما بها المخصوص بلا سبب مخصص لسبك الا وقات الحوادث
من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية وترجيح لكل الموثر القديم موجود فيها واما ان يكون ذلك الموثر حادث
فيكون محتاجا الى موثر اخر حادث ايضا فيتسلسل وهو محال قلنا الموثر في الحوادث قديم مختار عندنا وتعلق تابع للارادة
وتعلق الارادة يخصص بحدوث بعضها وقت دون ما ساواه بلا احتياج الى داع مرجح لان للمختار ان يرجح احد المتساويين
على الاخر بلا سبب كما في عطشان اذا خير بين القدحين وذلك هو الكمال في الترجيح الا انه الصادر عن الفاعل الاحسن على الاخر لا لداع يدعوه
الى اختياره كما في المعروف عن الوقوع اي في وقوع احد المتساويين بلا سبب يحوج الناظر الى الاية ترجيح احد المتساويين
من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس كذلك لانه ترجيح من غير مرجح اي خارج وداع

لا من غير دان يتصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان الموجد اذا كان مختارا له ان يرجح كيف شاء وفيه بحث وهو ان المختار
وان يرجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم
اتصف باحديهما دون الأخرى فان استند ترجيح حدوث الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات
وان لم يستند الى شيء يصير ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة وان لم تكن [illegible] المراد
قلنا يلزم التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث التي وجدت الآن من حيث هي جملة لا شك انها حادثة
وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فيكون تلك العلة
داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهي اي تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر في الجملة لا بد ان
يكون خارجا عن الاثر فيكون داخلة وخارجة معا هف واما قديمة فيصدر عنها الاثر [illegible] فيلزم قدم الاثر
لان ما يلزم منها ان كان بما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل بانها جميعا بلا حصول الاثر وان كان جائزا لزم ان يتصف القديم
بصفة حادثة هي المؤثرة في الجملة فيكون محتاجا الى مؤثر آخر فينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الجواب انها اي
المؤثر صفة حادثة فيختار ان المؤثر في جملة الحوادث قديم وانه بانه يحدث لكنه صفة حادثة اعتبارية يتصف بها
القديم من غير حاجة الى مؤثر آخر فلا اشكال ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث اذا كان مما يحتاج الى مرجح مخصص
بان مثل الارادة كما مر فذلك قلنا قدم آنفا وح لا اشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في ان مرجح العبد في
قضية الهارب من السبع اي نعلم بالضرورة ان مرجح العبد موثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه
بالضرورة ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لا يرجع [illegible]
الى ستحصل في ترجيح احدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان [illegible]
متساويان بممكن حادث بلا سبب الجواب ما مر [illegible] من فاعل مختار
مستقل [illegible] خاتمة المبحث
الاول من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه
من العدم الى الوجود [illegible] الحاجة [illegible]
كبقاء البناء بعد فناء البناء [illegible] العمل [illegible] وان لم يلاحظ معه شيء آخر
المحوج هو الامكان لا الحدوث [illegible] الاثر [illegible] الاول
فلانه ليس الممكن خروج من العدم الى الوجود يسمى الحدوث [illegible] عارضة عنهما [illegible]
الاتصاف بالعدم او الاتصاف بالوجود واحتياجهما الى المؤثر [illegible] الاتصاف [illegible] البناء [illegible]
موجدة للبناء [illegible] العلة الموجدة [illegible] الحركات [illegible] الآلات من الخشبات [illegible]
وتلك الحركات علة [illegible] الاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات [illegible] الاوضاع مستندة الى علل فاعلة غير تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء [illegible] عدم [illegible] العمل [illegible] بحادث [illegible] لما طلب علته

بمجرد اختياره

الرجح

العنوان والعنق [illegible]

شا

اصلا

اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما ما
علماء من جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كان مستمرا في مسألة المحوج الى المؤثر هو الامكان
مع الحدوث فيكون كل منهما جزءا من العلة المحوجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة
محوجة والحدوث شرطا لعليتها وبانها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث
الحدوث اما شطرا واما شرطا وقيل الكل اي كل واحد من الاقوال الثلاثة ضعيف قال الامام الرازي لان الحدوث
صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتأخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشيء
متأخرة عنه وهو اي الوجود متأخر عن تأثير العلة اي الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر
لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتأخرة عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة الحاجة
او جزءها او شرطا تأخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة
متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب اي المآل في المعنى واحد والنص لا يخفى انه
اي ما ذكره هذا القائل مغالطة منشأها من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية فيتوهم ان بينهما لا يتم لم يوجد تقدم
الحدوث على الحاجة وجزءها او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث اما وحده واما مع الامكان وهذا
حكم لا شبهة فيه فكان الحدوث علة الحاجة في الخارج فيوجد الحاجة بوجود الحدوث في الخارج فيوجد الحاجة فيه بانا لان الحدوث
والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب
ونحن نقول ان قولنا الممكن يحتاج في وجوده الى المؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى
غيره وكذا ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف او غيره وكذا اتصافه بالصفات العدمية يحتاج
اليهما والفرق ان الوجودية تحتاج الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها فالامر في الارادة اذ الاتصاف به
بالحركة مثلا لا يعقل الا عند العلة بخلاف ما لو قيل الا ان يحمل العقل في نفسه كما نعني ان تعقل اتصاف الشيء بوصف
الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كما يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتبارات ببعض آخر منها وكذا ان العلل
هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها هاهنا موصوفة به ايضا اذ عرفت هذا فالمقصود هذا المقام بيان ان علة اتصاف
الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه
بالحدوث وحده او مع غيره ويرد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها
واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الايجاد وهو متأخر ايضا كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه
بالحاجة بل الكلام منقح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد بان هذه الامور موجودات خارجية بعضها علة لبعض في الخارج
حتى يكون من قبيل الاعتباريات من المحققات بل انها امور اعتبارية لا حاجة بها الى علة في وجودها لكن
الاشياء متصفة بها في نفس الامر ولا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لا نهم
لم يريدوا به ان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدعوى

لانهما قطعا وان اريد انه علة الحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن يقبل بعض العلماء اذ المقصود منه بيان علة الحاجة لا
بيان علة التصديق بها كما لا يخفى وان قيل الامكان متاخر ايضا عن الوجود لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية
فيتاخر عنهما كالحدوث قلنا الامكان متاخر عن الماهية بنفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون
الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية بوجودها بالامكان قبل ان تتصف به واما الحدوث فلا توصف به الماهية الا وجودها
الا حال كونها موجودة وثانيهما اى ثانى ابحاث الممكن الممكن لا يكون احد الطرفين اى الوجود او العدم اولى به لذاته
فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذى يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما
اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن هو الخارج عن القسمة وهو ما لا يقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك
الوجود عنه كالواجب ولا يقتضى نفس عدمه كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه
الى بيان انه لا يجوز ان يكون احد طرفيه بالنظر الى ذاته اولى به فيرجع حاصله الى الحكم بالتساوى وتمييز من جوز ذلك اى كون
احد طرفيه اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اى غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها
اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ضرورة بان الوجود غير البقاء او غير مستلزم له وماهيته كذلك الاستيفاء الا باقتضائها
التقضى والتجدد وليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات
كلها اذ يكفى لها اى لعدمها انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا
وبهوم ودبان يعود الى عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان
الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا
فالعدم وبسادها ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وانه اى كون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان
الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير الممكن اما
واجب الوجود او واجب العدم لذاته هف والا وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع الطرف الاخر بلا علة او لا يرجح به لانه
لان التساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الاخر بعلة فحينئذ
اى ثبوت الاولوية للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التى للطرف الاخر ضرورة انه اذا وجد تلك العلة يكون الطرف
الاخر راجحا اولى والا لم تكن علة فلا تكون تلك الاولوية الناشئة للطرف الاولى ثابتة له لذاته اى لذات الممكن وحده
بل يكون تلك الاولوية ثابتة له مع انضمام ذلك العدم اى عدم العلة المفروض خلافه وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده
لانه المبحث ههنا فان قيل يجوز ان يختص الاولوية باحد الطرفين من الراجح مع انضمام عدم علة الطرف الاخر اليه
فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة فى وقوع الطرف
الراجح فيكون فى وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن ولا استحالة فى وقوع الطرف الثانى اى ما ذكر من كون
عدم سبب العدم كافيا فى وجود الممكن يغنى عن وجود المؤثر فى الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع قلنا
سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اى عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود

قطعا وتحصل المطلوب وهو اسناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع فى الجملة اى ثابت
تلك الابحاث ان الممكن لا احتياج الى العلة المؤثرة فى وجوده لما تقرر كون الاولوية الناشئة من تلك العلة ما لم تصل
الى حد الوجوب غير كافية فى وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه
فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لزم رجحان احد
فى الاخر لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمعلوم خلافه
وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد
الوقتين لمرجح لم يوجد فى الاخر لم يكن العلة التامة علة تامة هف فثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فلا بد فى وجود
الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها اى يجب وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب وجوده اولا من علته ثم وجد
ثم انه اذا وجد بشرط الوجود واخذ معه يمتنع عدمه والا جاز اجتماع على منع وجوده وانه وجوبه اللاحق لوجوده
فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده فله اى للممكن الموجود وجوبان محيطان بوجوده وهما بالغير لان الاول
بالنظر الى وجود العلة والثانى بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا تنافيان الامكان الذاتى لانه بالنظر الى ذات الممكن
مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا او معدوما وكذا حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين
احدهما ناش عن علة عدمه والثانى من عدمه وهما ينافيان الامكان لانه لازم لماهية الممكنة لا يمكن انفكاكه عنها اصلا ولا يجوز
خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس اى ينقلب الممتنع او الواجب
ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن وانه اى جواز خلوها عنه على اصل الوجهين ينفى الامان عن القضايا
مرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الممكنات لجواز انقلاب بعضها الى بعض
وذلك يفضى الى سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامكان والامتناع المستندة الى الذوات لا تنفك عن الذوات فيمتنع انفكاكها
عنها والا لم يكن تلك الذوات تلك الذوات بعضها مع الحجج عليه اى على لزوم الامكان لماهية
الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما لها لكان حادثا فيفتقر الى حدوث الامكان لها وانصافها به اما ان يكون ممكنا بعد
ذلك الاتصاف بها اى الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واسناده الى الغير فيكون للامكان
امكان فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها الا بعضه فيلزم نفى الصانع اى لا يثبت وجوده
لجواز حدوث الحادث من غير اسناد الى شىء بعضها او نقول حدوثه لما يستند الى موجد على حادث آخر ثم
ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر الى غير النهاية وهو ظاهر وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر فاختصاصه اى اختصاص
حدوث الامكان بذلك الوقت الذى حدث فيه يكون بلا مرجح وهو ضعيف لان الدعوى وهى ان الامكان لازم مقتضى
ذات الممكن من حيث هى هى لانه لما استعمل الامكانية عليها الطرفين عن الدليلين المذكورين بها فصيرته به يحكم بها صريح العقل
بعد تجريد طرفيها على ما سبق وفى الدليلين مناقشات لا يخفى على ذوى الفطانة ويعلم بصحتها الا شبهة فى خفاء مقدماتها
وربما شكك عليه اى على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اى وجوده بعد عدمه ممكن فى الازل لما ثبت من الادلة الدالة على

وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في حد الآن غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم نقض وجود العالم
بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فعدمت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له ولا يكون لازما وكذا فاعلية الباري
للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل لانها نسبة ممكنة فيما لا يزال وانما تحدث للممكن المعروف مع بقاء الوجود
امتناع المعروف بطلان الوجود يمتنع ان يكون معروفه لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكانه اى بعد امكان معروفه
حال حدوثه وصدوره عن الفاعل فهذا الامكان الذي بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية
الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وهي مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اى بانه لا كان لانه ظرفا
للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي بعضهم
لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل
ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان
يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا
ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور
في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل
فيكون عدم منعه منه ايضا مستمرا في جميع تلك الاجزاء واذا نظر اليه من حيث هو هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها
بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا فتصح جواز اتصافه في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما استحالت الازلية بسبب الغير وذلك لا
ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بالحدوث لان ذات
الحادث من حيث هو لا يأبى الازلية فازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث شمله لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا
لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث لا وحده
بل مع الحدوث على انه قيد للاخر ونقول انه ممتنع في الازل ممكن فيما لا يزال قلت لا امكان الذاتي بحسب القياس الى
ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا
بقيد خارج لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير على ما مر الواجب والممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب
والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء
بالنظر الى ذاته واذا اوجب علة احد طرفيه وجب وامتنع الطرف الاخر فهو بالنظر الى كل منهما استوى نسبته اليهما الى ذاته واما الامكان
بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير
ولانا قد علمنا ان على شيء واحد لا عروضه للواجب او الممتنع ولا ان احد الوجود او العدم واجب فيلزم الانقلاب
وهو محال والجواب عن الثاني انه اي كون المعدوم معدوما امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله
وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل امتناع ناش من اخذ المقدور

مع الوجود فلا منافاة بين الامكان الذاتي مع انه قد يشترط فيما لم يبين السابق في حال بقائه معدوما فهو يحتاج الى مؤثر يفيده البقاء
والدوام فلا يكون امكان المعدوم مستلزما وجود المقدور المقصد الخامس في اثبات الصانع وهي انه اذ … جمعه
اليهما احدهما انه اي الصانع لا يستند الى الفاعل المختار اي لا يكون صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء
انما يستند اي الصانع الى … الفاعل على رأيهم الى الفاعل الذي هو … لاعتقادهم انه موجب بالذات لا فاعل
بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات
لم يمنعوا استناده اي استناد القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بل ربما يقع
اثره اي اثر الموجب مع دوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الاخر ويمتنع استناده اي يمتنع اسناده
الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب لانه لا قصد له
وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم اي لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع
فهذا نهم في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى انما هو مبني على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى
الفاعل الحكيم انما العالم قديم ومنعه من … والمتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل الحكيم قالوا ان العالم
حادث … وبين القوم … عائد الى كون الفاعل الموجب للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم
على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره
الامام الرازي وزيفه … على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل الامر بالعكس
فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان مؤثره
يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القائلين بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او
مع الامكان حقهم ان يقولوا ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منهم القول بان القديم
يجوز استناده الى الموجب الا ان ينزلوا عن اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتو الحال من الاشاعرة
زعموا ان عالمية الله تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة هي العالمية والقادرية
والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله تعالى صفات موجودة
قائمة بذاته قديمة وهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل …
الثاني بعينه الاحوال … منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال للتاويل والتنزل فيها قلت من بعضهم عن
ذلك بان القديم … الوجود … لا يوصف بالقدم الا ان يعنى بعد … واما صفات الله تعالى
ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره واستيقظ ان امثال هذه الاعتذارات
امور لفظية لا معنوية قال المص وقد عرفت في كلام القوم على مبنى الامر ان معنى جواز اسناد القديم الى المختار وجواز
اسناده الى الموجب انما اسناده الى المختار لجوزه الامدي قال سبق الايجاد القصدي على وجود المعلول كسبق الايجاد
ايجابا فكما ان ذلك اي سبق الايجاد الايجابي سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدي مع

مع الوجو

وجود المعصوم زمانا وبعضهم ما عليه بالذات لا فرق بينهما اي بين الاتحادين فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم وجاز ان
يكون العالم واجبا في الازل بالواجب لذاته مع كونه محتاجا ممكنا بمعنى الوجود وان تعاون تاني المعلوم والتاخر بحسب الذات
كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات فان كان بينهما في الزمان ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء
متفقون على انه تعالى فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع شيء من طرفيها ولا عدمه وقوعه
فعلى شرطية الفعل دائمة وقوعه دائما وشرطية الترك عدم وقوعه دائما ومن نقضه بما قبله من انا نعلم بالضرورة ان القصد
الى ايجاد الموجود ممتنع فلا بد ان يكون القصد مقارنا بالعدم لا بد من ان يكون المختار حادثا قطعا ومن يحال بعدم القصد
على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا الا ان المراد هو القصد الى ايجاد
الموجود بوجود حاصل زمانا او بالجملة فالقصد اذا كان فشاني وجود المعصوم كان محضا واظهر كما انه بعد عدمه علة زمانا
كقصدنا الى افعالنا واما اسناده الى الموجب القديم مثل الموجب بالعدم لان اسناد القدم الى الموجب بالحادث مستحيل
بالضرورة اما الكلام في اسناده الى الموجب القديم فنقول الامام الرازي لان تاثره فيه اي تاثير الموجب في القدم اما حال
بقائه اي بقاء القدم وهذا ايجاد الموجود وهو محال واما في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وهذا خلف
لانا نقول فان قلت قد يحتاج ذلك القدم بالضرورة الى الموجب في البقاء ويكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك
لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة لا يحتاج الى البرهان كالمعلول الباقي فانه يحتاج في بقائه الى علته كاحتياج حركة
الخاتم في بقائها الى حركة اليد المشروط الباقي فانه يحتاج في بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى الحياة والعلية
المحتاجة في بقائها الى العلم وان قلت يراد بقاء الشيء على وجوده وهو اي بقاء الشيء على وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني
والا وان لم يكن نفس وجوده في الثاني بل كان زائدا عليه فلا بد ان يكون موجودا اما اصلا وذلك الزمان فيسلسل الكلام
بمعانيه وثنى وقد يراد ببقاء الشيء على عدمه وبقاء الشيء على عدمه نفس عدمه في الزمان الثاني اذ لو كان زائدا عليه
لكان موجودا فاما المعدوم فظاهر لا تاثير لايراده فعلى بالسيء حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما فيكون في تلك الحال
محالا فما يستند الى علته وادانت الاحتياج في البقاء وهو الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه لم يكن استناد
القدم اي الباقي دائما في بقائه ودامه الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار
وجود آخر فتم انه اي ما ذكره الامام في ابطال اسناد القدم الى موثر موجب معارض بوجوه الاول ان القدم يساوي الوجود
والفاعل اي عدم الاثر يساوي وجوده وبه يظن ويساوي انه فاعله الفاعل الذي لكل الاثر لان تلك الفاعل عليه بان ومثل ذلك
الوجود ويساوي اللازم مساو للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون السابق منه اي من عدم الاثر شرطا للتاثير اي لوجود الاثر
ويكون الفاعل فاعلا ضرورة ان شرط الشيء لا يساويه واذا لم يكن العدم السابق شرطا للتاثير جاز ان يكون الاثر المستند الى
الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب الثاني هو اي الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن فيستحيل انفكاكه عنه
كما مر والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر فلا يكون الاحال البقاء على العدم يحوز
اسناده في بقائه المستمر الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للاحتياج اي ابطلنا كون الاحتياج الى المؤثر متوقفا

على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا او شرطا فيصح ح احتياج القدم الى المؤثر والا كان الحدوث معتبرا
في الحاجة الرابع الواجب تعالى لو استجمع في الازل جميع شرائط المؤثرية في امر من الامور فلزم اثره المستند اليه تلك
المؤثرية في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا اي وان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل توقف تاثيره في اي
امر فرض على امر حادث معتبر في مؤثريته فيتسلسل الكلام الى ذلك الحادث في انه يتوقف على حادث آخر الى غير
النهاية والثاني باطل فتعين الاول فعلى اسناد القدم الى المؤثر الخامس ان الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود
لما مر فاستمرار العدم كعدم الحوادث في الازل لا بد وان يستند الى العدم علة الحوادث فجاز اسناد المستمر في استمراره الازلي الى غيره وهذا
معنى اسناد القدم الى المؤثر السادس وجه الاربعة فلا تعلق بدلائلها من حيث هي دالة على ما يحتمل الانفكاك
عنها فلو فرض ان لا يعطي سائر الاكوان وجهها ان اليه ينضم مع كونها مستندة الى الذات لا بعد فيصح اسناد ما لا اول
له الى غيره قلت الجواب بقول اما قلت الى قلنا في جواب كل ما ذكرتموه دليلا ان المحال الباقي لا يحتاج باسناده
حال بقائه الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك لان المؤثرية الباقي حال البقاء اما ان لا اثر له فيه اصلا فلا يكون
مؤثرا فيه قطعا والمعنى خلافه او له اثر اي يؤثر في الباقي فيحصل الحاصل فيكون باطلا بالضرورة كما مر
هكذا اجاب الامام الرازي وقال دام الاجوبة المعتبرة لكونها في الطوالع فالمص وقد عرفت ما فيه اي ما في هذا الدليل
من الخلاف وهو ان المراد الباقي وان كان يحتاج الى ان دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر جديد
لا يتعلق بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المعتبرة بقوله بل
الجواب انا نمنع دعوى الضرورة في قولكم قد يحتاج بالضرورة في البقاء فانا نمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموع
وحكاية العلم مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه فرع سو ثبوتهما
وهو لا نقول به اي لا نقول بثبوتهما اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمحض اختياره وبلا
لزوم وهذا على قولنا بكونه مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكانه رجع الى امر هو ح ملتفت الى
وجود الاحتياج في العالم عند باعتبار العلم لا تعلق به يقينا كما ادعيتم وتسمع تحقيقه على القائل بالحال والاحوال
عند ثبوته اي لا من حال الباقي محدودا تعالى فلذلك جاز تعلقها بالوجود الباقي حال بقائه اذ لا مانع هناك اصلا ولا
واما فلا محدود بحالات ما ادا علق به التاثير ان ادعيتا كان او ايجابيا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات
الدال على جواز اسناد القدم الى المؤثر الموجب فعن الاولى ان الشرط في اسناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو
عدم العدم السابق وهذا الشرط لا يساوي وجود الاثر فالعلة الفاعل بل يجامعهما ولنا ان نقول كونه مسبوقا بالعدم يتوقف
على العدم فيلزم من شرطيته اي شرطية هذا النص وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القدم وما ذكرتم فيه
اي في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره لا يفيد يعني ان رجع بعدكم الاثر حال البقاء ممكن اي لا اثر القدم كذلك فهو
مصادرة على المطلوب لا معنى لامتناع اسناد القدم الى المؤثر الا امتناع كون القدم ممكنا وان اراد الشيء وان يرجع مدار الكلام
الذي له اول فهو حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر وهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت احار التاثير حال البقاء

بهما جاز هناك اتصاف [illegible] بوجه معين فان الباقي الذي له اول فمن تصوره بهذا الاعتبار ابتداء فتصور
دوامه بخلاف الباقي الذي لا اول له اذ لا تصور فيه ابتداء وما ثبت فيه تصوره دوامه وعن الثالثة ان العقل [illegible]
يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج الى موجد لاستحالة ايجاد الموجود وهذا بين
مطلوبا ولا يجب معه كون الحدوث شرطا للحاجة [illegible] على انا قد نلتزم شرطية الحدوث في [illegible]
الثالث اذ من احتجاجهم ابطال اعتبار الحدوث بما سبق من بحث في بيان القديم [illegible] الثالث اصلا الا ان [illegible]
موجودا على انتفاء القديم الذي يجري الحكم في الموجودات فيكون شرطا بلا شبهة واما الجواب عن ذلك لا ابطال فقد عرفت
ما فيه وعن الرابعة انا بعد ما اخترنا ان [illegible] الواجب سبحانه في الازل لئلا يلزم [illegible] الفاعل بكونه فاعلا بالاختيار قلنا [illegible]
الذي وقت خلقه فلا يلزم تقدم اثره [illegible] لو كان موجبا بالذات فهو ممنوع وعن الخامسة ان استناد العدم
العدم وان كان جائزا لما من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد دائم [illegible] في الخارج فلا يلزم
من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا [illegible] جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا
وكلامنا في هذا الاستناد لان العدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادسة بمثله [illegible] ان تعلق الاثر [illegible]
الاعدام التي لا وجود لها [illegible] باعتبارات العقلية باستنادها [illegible] استناد [illegible]
له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد [illegible] الاستناد الحقيقي [illegible] ثانيهما اي باقي الامر من مباحث القدم
انه يوصف تعالى بالقدم وذات القديم [illegible] الحكماء واهل الملة [illegible] صفاته عند الاشاعرة ومن تبعهم
[illegible] فانهم اجمعوا على انه سبحانه صفات موجودة [illegible] واما [illegible]
بالقدم ما سوى الله [illegible] كان صفة له [illegible] فانهم اثبتوا له اي للقديم احوالا
اربعة [illegible] الوجود والحياة والعلم والقدرة اي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية [illegible] احوال
ازلا [illegible] بها [illegible]
في الواجب هي الالهية [illegible] في الازل [illegible] القديم مع [illegible] على [illegible]
كذا قال الامام الرازي [illegible] في الاشياء [illegible] احوال [illegible] بالوجود
[illegible] الكلام في [illegible] المشهور [illegible]
من [illegible] الصفات [illegible] الاشاعرة [illegible] كفر اجماعا والنصارى
انما كفروا لانهم اثبتوا [illegible] صفات اي [illegible] اقانيم وهي [illegible] الاصل واحدها اقنوم [illegible]
[illegible] من العلم والوجود والحياة [illegible] بالاب [illegible] وروح القدس [illegible] العلم بالكلمة
[illegible] في بعض النسخ [illegible] الوجود [illegible] من [illegible] الاوصاف [illegible]
[illegible] الصفات [illegible] والحياة [illegible]
النصارى انما كفروا [illegible] الذوات [illegible] صفات

فانهم قالوا ان [illegible] العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل [illegible] الا اذا [illegible] المعدود من [illegible]
القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة [illegible] كفرهم [illegible] لقد كفر الذين قالوا ان الله
ثالث ثلثة [illegible] كما [illegible] وما من اله الا الله واحد [illegible] صفات [illegible] الا الله واحد [illegible]
كافر [illegible] الصفات [illegible] الكلام [illegible] فلا يوصف بالقدم
باجماع المتكلمين لان ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث [illegible] الحكماء [illegible] العالم قديم على المفصل
الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم [illegible] مضمومة الى [illegible]
[illegible] خمسة [illegible] والاولى [illegible] المحصل [illegible] البارى [illegible]
اما البارى [illegible] العالم واما النفس [illegible] الارواح [illegible]
[illegible] الاجسام التي [illegible]
[illegible] والفضاء والدهر
[illegible]
[illegible] الفضاء [illegible] الانسان [illegible]
عن [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الخلاء والزمان [illegible] الامام الرازي [illegible]
[illegible] ابن زكريا الطبيب الرازي [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] اشارة [illegible] الفصل الحادي
في اثبات الحدوث [illegible] الحادث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده [illegible]
اي لوجوده اول [illegible] الحادث [illegible] الزماني [illegible] القديم الزماني
وقيل هو المسبوق بالغير [illegible] الحادث الذاتي [illegible] القديم الذاتي
فيكون الحادث بالمعنى الثاني اعم منه بالمعنى الاول اذ المعلول القديم [illegible] الزمان [illegible] كان حادثا بهذا المعنى
الثاني [illegible] معلول [illegible] الاول [illegible] الحكماء [illegible] الحدوث الذاتي
الممكن لذاته [illegible] الوجود [illegible] الذات [illegible]
[illegible] بحسب الغير [illegible] بحسب [illegible]
[illegible] بحسب ذاته [illegible] بالذات على ما بالغير [illegible] على وجوده [illegible]
بالذات [illegible] العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي [illegible] الكلام [illegible]
هو [illegible] الوجود بالعدم [illegible] الزماني [illegible] الزمان [illegible]
الفضلاء [illegible] العدم [illegible] بالذات [illegible] الوجود [illegible]

المستمرة الوجود في الازل اعني بعد تعميم كونها محتاجة حدوثا وبقاء ويرد عليه اي على الدليل الذي ذكره ان علة اقتضاء الوجود
وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاء اي اقتضاء الممكن لذاته العدم لتكون علة منافية على وجوده
سبقا ذاتيا كما زعم نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا
الى غيره فان حمل سبق عدمه استحقاق الوجود بلا استحقاقه حدوثا ذاتيا كما هو اصطلاح الامام الرازي صح ان ثبت ان ما
بالذات مقدم على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه في اثباته انه يرتفع الاول يستلزم ارتفاع الثاني
من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى
تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية في الممكنات حتى يتصور هناك لا اقتضاؤها الوجود سابق على اقتضاء
اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا فتكتب الحدوث لا يعقل الا مسبوقا عليه اي على الحادث لان الحدوث
مسبوقية وجود الشيء بالعدم فلا يعقل الا امر سابق عليه فهو اي ذلك السابق اما عدمه الذي يصح اجتماعه مع اللاحق او امر اخر
يمكن اجتماعه معه واما اختلف بتفسير نظر الشارح اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر بعدم العدم وكان الحدوث بما سابقا مما
اجتماع السابق والمسبوق والمساحرة واذا اعتبر بعدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا سابقا للممكنات باسرها انما
لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا ذاتيا لا يجامع فيه السابق اللاحق فيكون القديم الذاتي مختصا بالواجب تعالى وثانيهما اي ثاني
احداث الحدوث اشار اليه بقوله والحكماء الحدوث يعني المسبوقية بالعدم وهي الحدوث الزماني يستدعي مادة اي محلا اما موضوعا
ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما نفسا يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد يعمم
المادة بالهيولى ونحوها لان الموضوع والمتعلق محملان عليها ومرادة اي بيانه ان انما المادة ولانه اي الحادث قبل
وجوده ممكن وهو ظاهر والامكان امر وجودي لما مر من ادلته ووجوديته فلا بد ان يستدعي محلا لاستحالة قيام الاعراض بنفسه موجودا
اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اي نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا وجود قبل وجوده فكيف
يتصور كونه نفس ذلك المحل الوجودي قبل حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية اي لا تعلق له به اصلا
فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا ومباينا له في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه
كتعلق به القادر فعلا اي كالفاعل القادر كما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل وجوده صحة اقتدار القادر عليه
فانها اي الصحة بل صحتها فعلا لا الامكان اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان قيل لماذا
كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان ذلك ما مر مقبولا ولولا ان الصحة القابلية الى ذات
المقدور هي الامكان مغايرة للصحة القادرية الى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه ومتأخرة عنه لتأخر المعلول
عن علته فان امكان الشيء صفة له في نفسه وبالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه صفة للفاعل فلا يكون احدهما عين
الآخر واذ قد ثبت ان الامكان محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اي ذلك المحل امر متصل به اي بالحادث
اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان يكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى في التسلسل
المشهور ان ذلك الحادث تارة يوجد في تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد معها كالصورة وتارة يوجد معها كالنفوس

اقتضائه

الناطقة فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق انه من معقولات الامور الاعتبارية لا يستدعي محلا موجودا فكيف
يستدل بها على ثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذي يستدل
به على تحقق محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل للشيء عند
انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف
والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان
لا بذلك الشيء غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارتهم يوهم ان الاستدلال انما الامكان الذاتي فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه
اي تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان لم يكف في صدوره عن الواجب تعالى امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه
لان الواجب تعالى تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل واذا فرض ان امكانه الذاتي كاف
في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالعقول الاولى والا وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور
احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وبدوام ذلك الشرط القديم
فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر عن الواجب على هذا التقدير الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن
الموقوف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر
اصلا او كان شرط قديما لكان قديما لا حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث يحتاج الى شرط حادث بالنسبة وهلم جرا فيتوقف
كل حادث على حادث الى ما لا نهاية له وهي اي تلك الحوادث المترتبة اما موجودة معا وانه يبطل بما سبق من برهان التطبيق
الدال على استحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة
على الاجتماع محتاج لكونه حادثا الى شرط آخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الآخر الحادث داخلا في المجموع
لانه من جملة الحوادث المترتبة وداخلا في مجموع ما لحقت لا يشذ عنه شيء خارجا عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه
وانه محال واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولا بد له اي لذلك المجموع من محل يختص به اي بذلك الحادث
المفروض اولا والا وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك لم يكن اختصاصه اي اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث آخر
ترجيحا بلا مرجح فان ذلك لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى الحادث المعين
كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من السبب بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به فاذن له اي لذلك المحل استعدادات
متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق وان كانت بحسب كلا منهما
معاني الوجود ومقرب للعلة الموجدة القديمة الى المعلول المعين بعد تعذرها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود بعد بعده
عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه لخروج كل واحد منهما الى الوجود
بقرب الفاعل عن الفرع الى الناتج ذلك الحادث شيئا فشيئا حتى يصل النوبة اليه فيوجد وهي اي هذه الاستعدادات
الحاصلة في المحل لذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث في امام موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة
والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة

والضعف في العدم الصرف والنفي المحض فإذن هو أمر وجودي محله الموجود الذي هو المادة وهذا الاستدلال الذي هو

بالإمكان الاستعدادي مبني على اصطلاح الفلاسفة وهو نفي الفاعل المختار والقول بالموجب بناء على أن المبدأ عام الفيض

بالنسبة إلى جميع الممكنات فلا يختص بعضها ببعض دون بعض إلا لاختلاف استعدادات القوابل وسيأتي أن المبدأ مختار

يفعل ما يشاء بمجرد إرادته ونسيهم من لفظ الإمكان الذي استدلوا به لا وجود له في الخارج وقال الإمكان أمر عقلي ليس له

شيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو موجودا في الخارج إذ ليس لنا في الخارج شيء هو إمكان بل هو إمكان وجود

في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومعروضه لأن تعلقه بذلك الشيء الذي هو

موضوعه تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج وأما المدة فلوجهين الأول أن هذه الاستعدادات المتعاقبة

على المادة بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم في زمان سابق

على وجود الحادث وهو المطلوب وأجاب المصنف عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت بطلانها

وقد يجاب أيضا بأن هذا التقدم بالذات على أجزاء الزمان وليس للزمان زمان وبهذا انتقضوا عن هذا الجواب بأن القبلية

والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته لا بمعنى أنه إذا قيل ولادة زيد

متقدمة على ولادة عمرو فالمعنى أن زمان هذا قبل زمان ذلك كما في خلافة فلان وهو في خلافة شخص آخر وتلك

الخلافة متقدمة على هذه الخلافة بالذات بل تقدم خلافة فلان كما في العالم الأول وخلافة غيره في هذه السنة متقدمة

أو يقال المراد أن العالم الأول متقدم على هذه السنة وعلى هذا فكان كل واحد من المتقدم والمتأخر نفس الزمان وذلك

ولا فاصل بين زمان وزمان [illegible] كل من المتقدم والمتأخر الوجه الثاني أن عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة إذ لا معنى

للحادث إلا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده ولا مفهومه لعدم [illegible] ويستحيل أن يكون وجود الشيء عارضا

لعدمه ولا نفس عدمه لأن العدم قبل أي قبل الوجود كالعدم بعد أي بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كالبعد

لأنهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك أن [illegible] الاعتبار على العدم فهي أمر زائد على نفس العدم فإذن هو أي التقدم

أمر زائد على وجود الحادث وعدمه موجود في الخارج لأنه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس أمرا مستقلا

بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات فهو الزمان المعارض لعدم الحادث وجوابه أنا نمنع كون

التقدم أمرا وجوديا فإنه يعرض للعدم كما اعترفتم حيث قلتم عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي لا يعرض للعدم

بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو أمر اعتباري فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج

ولما أشكل أن يقال كون التقدم أمرا ثبوتيا مما تشهد به البديهة أجاب بقوله والحاكم بثبوته أي بثبوت التقدم في نفسه

هو الوهم بشهادة العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في حكمه بالبارئ فإن الوهم يحكم بأن كل

موجود فإما بالذات [illegible] مخصوص بجهة وكما في كون كل [illegible] في مقابلة الرائي أو في حكمه كما في الأمور المشاهدة في المرآة

وهذان الحكمان باطلان لأن البارئ تعالى ليس بمتحيز أصلا وهو يرى في الدار الآخرة دون المقابلة وما في حكمها وكذا حكمه

على التقدم بأنه موجود باطل فإن قيل هب أن القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الأشياء بهما حكم صحيح

بالإيجاب

الزماني

منه

تشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض في نفس الأمر في الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه حينئذ كون المعروض في الخارج

بل جاز أن يكون أمرا اعتباريا معروضا في نفس الأمر لما هو اعتباري

المرصد الرابع في الوحدة والكثرة

فإنهما من الأمور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد **الأول** الوحدة تساوق الوجود أي تساويه

فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة ما حتى الكثرة التي هي بعد الأشياء عن الاتصاف بالوحدة فإن

العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات فهي أي اتصاف الكثرة بالوحدة لا يمنع تقابلهما أي تقابل الوحدة والكثرة

فإنهما عرضا الشيء واحد فيعرض الوحدة للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض أحد المتقابلين

للآخر إنما المحال عروضهما لموضوع واحد فالعشرة عارضة للمجموع مثلا والوحدة عارضة للعشرة فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون

ذلك منافيا لتقابلهما فإن قيل فعلى هذا لا يصح أن كل ما هو موجود فله وحدة فإن الكثرة موجودة ولم يعرض لها وحدة

كما اعترفتم به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة أنها عارضة لذات الكثرة مع ملاحظة صفة الكثرة وبخلاف الكثرة فإنها عارضة

لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة أخرى ذات الكثرة من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الإجمال معروضة للوحدة

ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولسنا نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثرة بالعرض وكأن

ذلك التساوق الذي بينهما ظن بعضهم أنها أي الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي

كل موجود متعين وهو باطل لأنه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد إعداما

لذلك الجسم الشخصي وإيجادا لجسمين آخرين إذ بالتفريق بطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص في آنه أي كون

التفريق إعداما باطل إذ ليس شق البعوض بإبرة البحر الأخضر إعداما له وإيجاد البحرين آخرين بل ضرورة [illegible] ذلك

بناء على الحجة واستبعاد لا بناء على الحجة العقلية [illegible] المغالطة [illegible] من جهة [illegible] بناء على أن

الصورة الجسمية هي متصلة في حد ذاتها فإذا ورد عليها الانفصال زالت الهوية الاتصالية ووجد هويتان أخريان

اتصاليتان في الوجود والخارج معا بالهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهذا

الدليل بعينه يدل على أن الوحدة ليست عين التشخص فإن الجسم البسيط الواحد إذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية

ولا لكان التفريق إعداما وبدل على ذلك أن الأمور الكلية متصفة بالوحدة دون التشخص وأيضا فالوجود يجامع الكثرة

والوحدة لا تجامعها وبعض ذلك ما فصله بقوله والكثرة من حيث هي كثرة أي من ملاحظة كثرتها وتفصيلها موجودة وليست

هي من حيث هي بواحدة وذلك دليل المغايرة إذ لو كانا متحدين لكان أحد الضدين صادقا على شيء من جهة يصدق عليه الآخر من

تلك الجهة وهي أي الوحدة مغايرة للماهية زائدة عليها لأنها أي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة والواحد من حيث إنه

واحد لا يقبلها فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة أيضا غير الماهية زائدة عليها لمثل

ذلك فإن الماهية كالإنسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة والواحد من حيث الكثرة منفصلة كانت أيضا عنها والكثرة غير الوجود

والإلزم كون المجتمع عدما فإن إذا اجتمع أجسام كثيرة في ظرف وفرقت وجعلت في ظروف واحد بعد زوال الكثرة التي هي وجودها

فرضا فيلزم إعدام تلك الأجسام وإيجاد جسم واحد وهو باطل بالضرورة كما مر وأما عدم تعرضه لبحث الوحدة والكثرة لأنهما

الجاليتين

حيث

بل يمكن ان يقال بان ماهية الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور الكثرة فهي المتصورة بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد
بلا كسب منه وكان في التصريح بشاركه الوحدة للوجود في نوع اشعار بل ايهما على ما سبق بذاته وقيل حال الكثرة على حال
الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك اولا جزئيات
ترتسم صورها في الالة ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اي في ذات النفس فالوحدة
عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الالة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة
بل انما كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في الالة واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالالات
انعكس الحال في العارضين سواء اخذ الكلي من الجزئيات او الجزئي ... على معنى كلا اعرف من الوحدة والكثرة بحسب جهتيها
الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان النسبة عليها بالوحدة اولى من العكس ولا يبعد ان يقال التعريف
الكثرة بها تعريف حقيقي **المقصد الثاني** قد اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت انت
مما مر على ان الخلاف ... من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فيكون موجودة منه ايضا
لو كانت عدمية ... الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي بعض الوحدة العددية وانها امر وجودي
وحدة ما ليس لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها وقد يقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لكانت
الوحدات في الوحدة واستلزم ... صفة للوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لوجب اتصافها بالماهية على
كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عرضية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يلزم
اجزاء الدليلين منهما وقد تقدم جوابهما وبعض الوحدة بهذا دليل دال على كونها وجودية بهو انه لو كانت الوحدة عدمية
لكان عدم الكثرة التي تقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا او عدما لشي آخر لا تقابل واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما
وجودية والوحدة جزؤها فيكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها عدمية وهو خلف مع انه المطلوب واما عدمية فيكون
الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وهذا مما نقل عن الامام الرازي في باب العدمي والجواب عنه ما سبق هناك بعينه
المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة تقابل قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن تقابل الوحدة والكثرة
ليس بالذات اي ليس بين مفهوميهما تقابل لانهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص اي ليس لشيء يتصف بالعروض للموضوع واحد
شخصي حين يتحد ويلاحظ ثبوت كل واحد منهما له على سبيل البدل وان لا اجتماع من جهة واحدة لكن بما امتنع تقوم
احدهما بسبب يعين لا خرمنه لا بمرحا رج وليس بحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة وكان
ان الوحدة جزؤها ولان الوحدة متقدمة وجودا على الكثرة لانها مبدؤها واجزاء منها فلا تكون الوحدة مضايفة للكثرة
لان المتضايفين متكافئان لا يتقدم احدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف
ولا ضدية لهما اذ ليس احد الضدين متقوما بالآخر وجزءا له والوحدة مقومة للكثرة فلا تكون الوحدة عدما لها فلا تكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا الايجاب والسلب لان احدهما لا يقوم بالآخر ولا يصدق اصلا لان احد الضدين لا يقوم
واما جعل التقوم اللازم من التقوم دليلا على نفي التضايف والتضاد لا لان التقوم على نفي التضايف ظاهر جدا ودم بينهما
دلالته على نفي التضاد فلان التقوم يدل على نفي التضاد فلان المتضادين التقاوم على نفي التضايف حلاف السمين السابقين فان بعض الملكة يستلزم
على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب يستلزم على تعقل السلب دون العكس ولا على نفي ما عدا التضايف لظهوره فلا علية
واما دلالته على نفي التضايف فلما ظهر انه لو وجد احدهما لزم التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام
الاربعة للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما تقابل بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية
فان الواحد اي الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا اسقط الواحد منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل
بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من
جهة واحدة والا لكان مكيالا من حيث انه مكيل وبالعكس لان المكيالية والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل
التضايف بالعرض من عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا تعرض للوحدة العلية وللكثرة المعلولية لها والعلية والمعلولية
من الامور المتضايفة قال المصنف واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور تشاركه في الحقيقة سواء لم ينقسم
اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما تخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم
الى امور تشاركه في الحقيقة كعشرة من افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق
خارجة عن ذلك والاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث
ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل المذكورين بمعنى الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب فانه اي تقابل السلب والايجاب
تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يجعلا اي الوحدة
والكثرة امرين ينبعثان عن ذلك المذكور في تعريفهما فيجوز حينئذ ان لا يكون تقابلهما بالذات لكن لم يثبت كونهما امرين كذلك وفي توجيه
كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء بحيث
لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مساهلة
والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتاتى في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات
واذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان يلزمه
لا التعليم فالتمام ان يقال لا نسلم انهم ارادوا الكثرة والواحد بما لا يمنع مفهوم الواحد والكثرة بمعنى ان مرادهم بيان
لوازمهما لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات لانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة التي هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكيالية
والمكيلية كما عرفت انه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة ومن نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل
ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكره الكاتبي وان اعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل
بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها او تنفيها كالمياه المتعددة اذا
صبت في جرة واحدة او بين الوحدة والكثرة المتواردتين على محل واحد كالطارئة على موضوع الوحدة النافية اياها كالماء الواحد
صب في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضدين اذا وردا على محل الاخر ان يبطله وينفيه وهذا شان الوحدة والكثرة
الواردتين على محل واحد كما ان الوحدة اذا طرأت على موضوع الكثرة ولا ابقى الكثرة فلا انه ان تنبطل الوحدات المتقومة بها

ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شأن الضدان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لا بانقول ابطال الوحدة المتقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه يستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان التصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور يستلزم كالتصور يبقى بمباحث وهنا نظر بان الوحدة على موضوع الكثرة اما سوية اذا جمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شي واحد فنقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها ومن تركب منها شي واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شي آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هي تلك الزائلة ومعروض الوحدة هو هذا الحادث ولا يدل ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة فالتحقيق المفهوم من كلامهم ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شي يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانسان فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصود المصنف في هذا المقام لان من لم يبين بينهما تقابلا بالذات ولا بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية اجل بهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد يبطله ما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة وتبطلها اياها فلا يكون بين هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتضادين من قال الوحدة والكثرة متضادان اذ يجب بين الضدين من غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما ليسا كذلك ولا يجب ايضا تعاقبهما على موضوع واحد بل الاجزاء ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا يشترط اتحاد موضوع الضدين الوحدة الشخصية فنقول انا نعلم انهما متقابلان مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية ومع ذلك الحكم بينهما انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموضوع بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما واما كونهما متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شي واحد وحكم بان حصول احدهما مانع عن حصول الاخر فباطل والله الموفق **الفصل الرابع** في ان الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت مشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لانا نجد لها لوازم كالصمم والمنطقية والتركب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدا لوازمها فتنوع كل عدد من انواع الاعداد بوحدات التي يبلغ مجموعها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات فحاصل ما ذكر ان حقيقة كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كما هو ظاهر من الصورة التركيب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها الا لاعداد اي ليس تقوم كل عدد بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات يبلغ بها ذلك المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة

مجموع

جدا

هي عشر وحدات مرة واحدة وقال الشيخ ليس انها اي العشرة ليست بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منه فلا يمكن تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فلذلك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شي من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشي عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بينها الذي هو في حقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب وربما ينقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان استعمال تلك الاعداد على الوحدات لا يعتد به صحيحا ويجاب بانه لم يكف الوحدات في حصول العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول **الفصل الخامس** في اقسام الواحد وهو اي الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالتشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمنع تصوره من الشركة وهو العموم اي عن الواحد بالتشخص ويسمى واحدا لا بالتشخص فاما اي الواحد لا بالتشخص كثير من جهة وحدة وهو واحد من جهة وكثير من جهة اخرى اما الواحد بالتشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية فهو النقطة المتشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المتشخص وان قبل الواحد بالتشخص القسمة فاما ان يكون اجزاؤه متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة لذاته كالاجزاء المتشابهة لذاته وهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية على راي من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالتشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راي نفاة الجزء واما حسا على راي مثبتيه بل يتوهم فيه مفصل اما بحسب المقدار كالصورة الجسمية او باجزاء المقدار او في محل المقدار حلول سريان واعلم ان هذه الاقسام او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقيقة وهو الواحد بالاجتماع كالشخص الواحد المتشخص فانه مركب من اجزاء مختلفة بالحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة في الحقيقة فالواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك مياه متحدة في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اي بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والمحقق ان الواحد بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كالماء

الواحد

منفصل

بالاجتماع

ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كان تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة واما اى الواحد بالاتصال تعالى
لقول ابن سينا فان عمل جزء مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية تعالى ان الجسمين لجزء من حركة كل منهما
حركة الاخر وهو على انواع واولاها الاتصال بما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة
الاجتماعية واما الواحد لا بالتخصيص فهو عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير
خارجة عنها او خارجة فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي في افراده
واحد بالنوع او جزؤها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان
بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم المجوهر بالنسبة الى افرادها والا وان لم يكن ذلك الجزء
تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق منسوبا الى افراده واما عارض اى يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة محمولا
عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك
الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما
وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كان جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج
واحد في البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا خارج عنهما والا اى لم يكن جهة الوحدة واحدة للكثرة ولا امرا عارضا
لها وذلك بان لا يكون محمولا عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة وعناه ان للنفس تعلقا
خاصا بالبدن بسببه يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك
يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المدن فهذان التعلقان تشبهان بحسب في المدبر الذي ليس معنويا ولا عارضا
لشيء منهما بل عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير
كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين فكونهما نسبة
جهة الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما مشتبهتين في التدبير مثلا كان ذلك اتحادا
في العارض المحمول فتسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضة للكثرة الواحد بالنسبة واعلم ان اولى
الواحد على صورة الاقسام المذكورة اما هو بالتشكيك فاعلم انها اى الوحدة في الاقسام واولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك
ان الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اى الاولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل
لان الجنس الذي ماهيته مقولة على جزئيات ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بالعرض اولى من الواحد بالعرض
وهو اولى من الواحد بالنسبة فالواحد التشخصي اولى بمعنى الاقسام اصلا لانه لا ينقسم الى الاجزاء العقلية والى غيرها
محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى من غيره من الاقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى
من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان معولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فتكون
تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة مشاركة وهذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على ما اتخذ اصلا في الوجود الخاص
بالمعلول لا اشتراكها في العارض الذي هو الوجود المطلق فلا يحتج اشتراكها اى اشتراك الوحدات في الحكم فصحة ان يسمى

قدم

عادك

على ذلك تعالى فمنها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما سياتي ومنها ما هو اعتباري محض ولا يلزم
من وجود بعد الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدم بعضها في الجملة كونها اعتبارية
على الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة
بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزؤها اى يجوز كونها جزءا منها او كسائر الاحكام فيقال مثلا جاز كونها
جزءا في بعض وعرضا في بعض اخر فتنبه له اى لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع متعددة

المقصد السادس الوحدة تتنوع انواعا بحسب ماهيته ولكل نوع منها اسم مخصوص بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها
ففي النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم عددا كان او متصلا مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كتخصيص يساوي بالوضع بالقياس
الى الثالث في الاطراف ومطابقة كما اذا انطبق طرف واحد منهما على طرف الاخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا
في بنوة بكر **المقصد السابع** الاثنان هما الغيران اى الاثنينية تستلزم التغاير وهو اي المشهور الذي ذهب اليه
الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين غيرين بل الغيران موجودان
جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغير من
الصفات الثبوتية ولا يتصف بها عدم اذ لا علم وجود وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز فيها ولا اثر في الغير من التمايز
وذلك لاختصاصه بما ينكر ظرفاه على مبنى فان قلت الشرع قد قام الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود
الذهني قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما يحسب مفهوماتها في ناصر وهي علة في التمايز في الغير من التمايز
ماصدقاته عليه فتدبره وخرج به الاحوال ايضا اذ لا تثبتها ولا توصف ايضا بانها بالغيرية وكذا المراد بها يخرج به انها
احدهما مع وجود الاخر معدوما وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا انفكاك اى لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف
والجزء مع الكل فانه اى المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظ
وليس الصفة غير الموصوف ولا الجزء غير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما فلم يكن متحاسبين في بعض عندهم في الغيرية تعالى وجوز ان يقع
ليشمل التمييز وعدمه وكان الشيخ الاشعري في تعريف الغيرين انهما موجودان يصح تعقل احدهما مع عدم الاخر فاعترض
عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فان القديم يمتنع
العدم فغير التعريف الى ما في الكتاب فهو المختار عند الاشاعرة قالوا ان الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل
ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس في الدار غيري وكان فيها بعضك لم يكن كاذبا وكذا لو كان الجزء غير الكل لما كانت وحدة على بان المراد
اما الخمسة فقط فلا غير للحكم بلزومها واما مع تمام احاد العشرة فتلك هي العشرة بعينها وبان العشرة ليس محمولا على عدد اخر
من العشرة فالواو وكذا الحال في الصفة والموصوف وانك اذا قلت في الدار غيري وكان زيد العالم فيها لا يصدق فيه
لو كان الصفة عين الموصوف لكنك كاذب وقد يقال المراد غيري من افراد الانسان والازواج يكون بينه غيرها وهو قطعا
ولا يخفى عليك اشد الله بما ذكره من ان علي ابن وهب يحملون ان الصفة مطلقا غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة

وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة من القديم بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره وقال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف
كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة
والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية الازلية بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا
فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها وأورد عليهم
المتضايفان كالابوة والبنوة والعلة والمعلول فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك بين جانبي العدم اذ لا يجوز ان يعدم
احدهما ويوجد الآخر وفي الخارج ايضا ولنا ان نجيب عنه بانا لا نسلم انهما غيران حتى يبطل ان النسب والاضافات امور اعتبارية لا
وجود لها عندهم لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم لاستحالة عدمه ويعود في الخارج ايضا
لامتناع عدمه لا يقال في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم
وح فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في الخارج فان العالم يتحيز ويستحيل ذلك على الباري
فقد انفك احدهما عن الآخر في الخارج ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري فحصل جواز الانفكاك
بينهما من الجانبين في كل واحد من العدم والخارج مع ان جواز الانفكاك في العدم فقط او الخارج فقط كاف في وجود ما
في الحد لانا نقول لا يكفي الانفكاك من طرف واحد في الاتصاف بالغيرية لجواز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود
اي لجواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة كما في بعض الصفات وح جاز انفكاك
احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجزء في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء
وعدم ويكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وهذا كلام في الجواب السابق الذي ذكره الآمدي وهو ما ذكرناه
تفصيل نعم لو اريد بالمراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا وعدما كما صرح به بعض الفضلاء اندفع النقض بهما لانه لا
يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والحكم بوجوده بدون تعقل الباري والحكم بوجوده ولذلك احتيج
في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك
بينهما من الجانبين في بعض الباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فحصل بان ليس المراد جواز
الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل وأما اذا
زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا يصح هذا الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري معدوما او متحيزا ويجوز ان يتعقل
العالم كذلك اذ يجوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان جواز الانفكاك اي جواز التعقل في الصفة مع الموصوف
وفي الجزء مع الكل لا يتوقف على ما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات للواسطة بين النفي والاثبات اذ الغير يساوي نفي
العينية وكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كل ما هو غير فليس بعين فهو سهم من عين وغير وكذا فانه نزاع لفظي لا تعلق له بالمعنى
معنوي وذلك لانه لا اختصاص للفظ الغير بان اصطلح على ان الغير ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس

الى الآخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيئين متغايرين اما عين واما
او غير ولا شك انه لا يمتنع التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء باي اسم اراد وهل الاعتراض ليس عرضي كلامهم كونا
ذلك في الاصطلاحات المتعلقة بالكلام وصفاته وكيف يكون امر لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان
مقصودهم التقصي عن الاشكال الاعلى وفي التحقيق انه بحث معنوي فان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره
بحسب الهوية فمعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك في الحمل على ما مر في تحقيق معناه
وهذا لا يكون الا في المشتق فاللائق بالوجود الذهني لم يصح حمل الكون المتغاير بين الصفة والموصوف بمجرد الحلول والذهني
والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني لا نعلم لعلمنا المحقق الشتوت بين الموضوع والمحمول من الاتحاد من
وجه والاختلاف من وجه آخر معتبرا واعتبر هذا العلم في تلك العبارة التي لا يشعر بها الا بالوجود الذي احتلف فيه وهذا كلام
لا غبار عليه ويرد عليه ان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها في مثالهم
وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم هموا من التغاير
جواز الانفكاك من الجانبين فعرفوه على ما قاله ولما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته لزمهم كون
القدماء صفة لغيره وعرفوا ذلك وانقضى عليهم انما تلك الصفات مستندة الى الذات مما يلزم الاحتياج ولزم السم
في العلم والعلم والحدوث والارادة ولزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالتغاير فيلزم كونه موجبا بالذات وفي
بعض الاشياء فنفوه واعترضوا بانها اما ان تكون محتاجة مستندة الى علة ام لا كانت مغايرة للذات

المقصد الثامن الاثنان

لا يتحدان لا الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان
او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زالت حقيقة الماء بزوال الصورة النوعية عن هيولاه وانضم
الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زالت صفة السواد عن الموصوف
واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء
ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بين العنصرين لا شك في جوازه بل في
وقوعه واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيء آخر من غير ان يزول
شيء او ينضم اليه شيء واما كان هذا هو المفهوم حقيقة لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما قصرنا هذا المعنى الحقيقي على
دخيس احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحد اي يصير زيد عمرا وبالعكس في هذا الوجه قيل الاتحاد
شيئان موجودان واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد مثلا فيصير هو بعينه شيئا آخر غيره
قبل الاتحاد امرا واحدا وبعده امرا آخر لم يكن حاصلا قبله بل استحدث وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة والاشارة اليه
هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما سبق فان الاختلاف والتغاير بين
الماهيتين في نفس الموصوفين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف في تعاريفها بالذات فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين
فرضا مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كما لو لوازم الماهيات في هذا الحكم مع وضوحه في نفسه بما زاده توضيحه بنوع

تنبيه فعلم ان الوحدة ليست الاتحاد وحده امرين غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما امر عدمي وما حدث هناك الا امر ثالث
غيرهما وان عدم واحد منهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحقق المعدوم بالموجود من جهة ولا كان موجودا ومعدوما وان وجدا
اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما امران اثنان متغايران كما كانا قبله فلا اتحاد ايضا والغرض من هذا الكلام هو
التنبيه على الضروري بتحرير الطرفين في تصور المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا
الكلام الاستدلال على مطلب نظري هو امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين او بما يكون احدهما موجودا اي
لانه انهما كانا بعد الاتحاد موجودين كانا اثنين لا واحدا واما يكونان كما لو لم يكن كل منهما موجودا فتحد اما الموجود والاخر هو

م **المقصد التاسع** الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين بل عند اصحاب [illegible] ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا
فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان احدهما المثلان وهما الموجودان
المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بصفات النفس ما لا يحتاج في وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية
والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف
كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفات النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد
عليها وقال بعضهم بناء على الحال كونها ما يدل على الذات مع كونها صفات النفس الصفة النفسية لا يصح توهم ارتفاعها
عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمهما اي يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد
يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى
المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت ما تعود الى
نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية [illegible] بمعنى زائد على ان التماثل بين الذوات
بانفسها وليس معللا بامر زائد عليها وهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي فهو اي كون التماثل
من الصفات النفسية المعتبرة على رأيه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات [illegible] وقال تارة انه اي التماثل
زائد على الصفات النفسية ويجعله موصوفا به يعود على الغير فلا يكون من الصفات كالاحوال اللازمة وقال اخرى
التماثل عنده زائد على الصفات النفسية بل يوجبهما ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده
عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل عنده خلافا لغيره فيكون من الاحوال اللازمة للذات اي لا يكون تقدير الغير كافيا في الاتصاف
بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا تعلل بالغير اي بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل
موقوفا على وجود الغير [illegible] قال بعض الناس من نفي التماثل الا ان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا
تمايز فلا اثنينية فضلا عن التماثل او اختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين عنده ثلاثة والجواب
منع الشرطية الثانية وهو يختلفان في غير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس فانتفت المعرفة اي تماثلا مع
المثلان هما المشتركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما المشتركان في الاخص دون الاعم فلا امتناع في تحقق
الاخص بدون تحقق الاعم وان ارادوا به ما يعم ذلك بالارادة الاشتراك في الاخص والاعم معا فما ذكرناه في التعريف الجامع

على الذات

المحلى

المحلى باللام اصرح فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل
اذ يدل على الاشتراك في الاخص مع انه يلزمه مثلا التماثل وهو حكم واحد يعلل بمختلفة لان التماثل بين صفة السوادين
كالبياض صفة للبياضين [illegible] وكان التماثل بين الاشتراك في اخص وصف النفس وهو البياضية فلا شك ان السوادية والبياضية
مختلفان وقد عللتم بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان المجموع
صفات النفس من السواد [illegible] في البياض فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال
من الاشاعرة لا يجوزونه اي تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة [illegible] تعليل التماثل على رأيهم [illegible]
يمنع تعليلها [illegible] قالوا لما كان علة الحكم واجبة لانه امتنع ان يكون معللا بالعلم فلا يجوز تعريفها بالاشتراك في
اخص صفات النفس اذ مضافه ان يكون التماثل معللا لا بالاخص كما مر او لا يكون واجبا للمثلين فيجوز كون السوادين مختلفين
تارة وغير مختلفين اخرى بان يشتركا في التماثل فيكونان متماثلين وبزواله عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار
من المعتزلة المثلان هما المشتركان في اثبات [illegible] من الصفة بالشيئية لان الاشتراك في الصفات السلبية
لا يوجب التماثل والا لزم تماثل السواد والبياض فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ان تماثل
الرب للعبد لانه يشاركه في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان الاشتراك في صفة ثبوتية
مما لا يستقل الا بتلك الصفة وح يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية [illegible] يلزم ان يكون الباري
مماثلا للمحدث في بعض [illegible] وثانيها اي ثاني الاقسام الثلاثة الضدان وهما
معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فقيدنا اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما
ليسا معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست معاني بالمعنى الذي يراد به العرض ويخرج الجواهر لذلك ويخرج
الجوهر والعرض ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم العالم [illegible] لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد
فيما بينها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم
والحركة والسكون معا فان [illegible] العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع
اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين المعلومين وكذا يخرج الحركة الاضطرارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما
ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاضطرارية تستلزم [illegible] المضادة للعجز [illegible] بالذات وقولنا من جهة واحدة
يخرج نحو الصغر والكبر والقرب والبعد من الامور الاضافية [illegible] على ان قوله ومن جهة يخرج نحو الصغر
عطف على قوله معنيان يخرج العدم والوجود [illegible] لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين
فيكون خارجا عن التعريف بقوله معنيان [illegible]
[illegible]
انها امور اعتبارية فكيف يحمل مضادة [illegible] يخرج بقوله يستحيل اجتماعهما الا انه يخرج بقوله
معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة [illegible] فلا يوجب العطف [illegible] سبب اخراج هذه الامور عن [illegible]

اعلى

صفة

اعرضنا فان الفعل لا يوجب تضادا اي في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال فانهما
صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين
ثم ان ذكر العرض قد يتكلف بحمل قوله فلا يوجب على ما سنا ... اذ عرفت تعريف المتضادين [illegible]
الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان الفعل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان الفعل باعتبار المكلف
مأخوذ في حقيقتها فتكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى الحاصل بالمصدر فان معقول الفعل لا وجود له وستعرف ان فيه من جهة
واحدة من كونه في تعريف التقابلين احترازا عن خروج المتضادين فلهذا كان فائدة ظاهرة بخلاف ما هنا فلا ادخل فيه اصلا
واما اتحاد المحل الذي لا بد منه اشتراطه في التضاد من ضرورة امتناع اجتماعهما في زمان واحد في محل فلم يشترطه المعتزلة
فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد ما يقوم بجزء اخر منه من الجهل بذلك الشيء بجزء اخر من القلب ولا
يتصف جملته بهما اي لا يكون بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر اتصف جملة القلب بكونه عالما بذلك الشيء وجاهلا
به معا او الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا قامت بجزء من البنية ثبت حكمها كالعالمية والقادرية
والجاهلية للجملة اي للمجموع وذلك الشيء عندهم لم يريدوا علته اي على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل
اذ قالوا ارادة الله تعالى تضاد كراهته مع انهما صفتان حادثتان لا في محل اي ليستا في محل وانما لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره
لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته تعالى اعني كونه مريدا وكارها لشيء واحد
وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعاني العرضية لا تقوم بنفسها ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما
يتناقضان عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد يجوز مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم
القائم بجزء والجهل القائم بجزء اخر ممتنعي الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد وقال صاحب التلخيص ان اوجب اصلكم
امتناع ثبوت علم وجهل كما صرحتم به ولم عللتم ذلك بالتضاد وبينهما [illegible] فليستعمل امتناع اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا
متضادين عندكم وهلا قلتم ان العلم والجهل [illegible] في اجزاء من القلب [illegible] من ذلك تضادهما وما [illegible] اي الى ان
اصلهم الاساس التخالف في تماميتها الاولى اي عدم التماثل [illegible] المسلك ان تمال التخالف [illegible]
لا اشتراك في صفة النفس اي في جميع الصفات النفسية فيخرج عن هذا المثلان [illegible] فلا يمتنع اجتماعهما الا انهما في محل [illegible] فيخرج
عن الضدان وقيل المراد بالتخالف [illegible] المثلين [illegible] الا اشتراك في صفة النفس اي في جميعها
فيخرج المثلان ويكون الضدان [illegible] ولما كان [illegible] الاشتراك المذكور [illegible]
المتخالفين خروج المثلين [illegible] جميع صفات النفس كما ذكرنا [illegible]
[illegible] لا اشتراك بين المتخالفين [illegible] بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية
مشترك بين جميع الموجودات [illegible] فانه صفة نفسية مشترك [illegible] الاعراض كلها [illegible] وكالعرضية في الجوهرية [illegible] فانهما ايضا من صفات
النفس [illegible] الحدوث [illegible] الصفات المعنوية [illegible] وبعض الصفات
النفسية او عنها [illegible] باعتبار ما اشترك فيه من الصفة النفسية او عنها [illegible] يرجع الى مجرد الاصطلاح



لان المماثلة في ذلك الاشتراك تامة بحسب المعنى والنزاع في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة لا مانع من ذلك
في الحوادث معنى ولفظا اذ لم يرد المماثلة [illegible] القلانسي بان كل [illegible] في الحوادث [illegible]
في الحوادث وعليه اي على ما ذكر من اطلاق التماثل على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف التماثل
بالاشتراك في صفة اثبات فانه تماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق اي في اطلاق التماثل
للحوادث عليه وما احترزوا اي احترزوا لا اطلاق السمع عنه من يجعل اسماء الله توقيفية [illegible]
[illegible] وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كلام [illegible] عنه بان النزاع معنى
ولفظا واعلم ان الخلاف في العرض [illegible] لا يصف الصفات اي صفات الله [illegible] بالتماثل والاختلاف
بناء على انهما من اقسام التغاير [illegible] بين تلك الصفات [illegible] ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات [illegible]
هل هو المستفاد من عبارة الكتاب ونقل الامدي عن القاضي القول بالاختلاف [illegible] كل صفة من تلك الصفات
من صفة نفسه من غير [illegible] وصف العرض وعلى هذا القاضي لا [illegible] في المختلفات [illegible] اشتراطها في
التماثل [illegible] فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في العرض **المقصد الثالث** [illegible] فانهما لا يجتمعان [illegible] الشيخ
الاشعري ومن تبعه [illegible] يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين [illegible]
والمتضادين فلا [illegible] على رأي بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت [illegible] ولا دخول لهما في حد المتضادين
اما الاول فلان امتناع اجتماعهما [illegible] على ما [illegible] واما الثاني فلان [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجتماع [illegible] الصفات النفسية [illegible]
الاشعرية [illegible] امتناع الاجتماع [illegible]
على [illegible] اجتماعهما [illegible] بالعوارض [illegible]
النفسية [illegible] العوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض [illegible]
ولا [illegible] الثاني [illegible] في العلمين النظريين اي لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان
نظريان بشيء واحد [illegible] على نظري [illegible] على نظري اخر [illegible]
يلزم النظر في العلوم الثالث [illegible] اي الاجتماع على [illegible] زوال [illegible]
[illegible] على المحل [illegible] اي [illegible]
[illegible] المثل [illegible] المحل [illegible]
الثاني [illegible] اجتماع السوادين [illegible] الرابع [illegible] اجتماع المثلين [illegible] بالمحل [illegible]
سواد واحد [illegible] في هذه المسالك كلها نظر [illegible] على التماثل [illegible]

عام المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى الاسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عند تأمل صحيح لان مرجعه عدم
علمنا بالتمايز ولا يعتد به فتأمل وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع
المثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب
رفع الايجاب الكلي اعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا يستلزمه لجواز ان يكون امتناع اجتماعهما لكونهما
مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم كما هو منظور فيه على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه لانه مدفوع بجواز التخلل اي خلو المحل
الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفيه ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان
المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل
وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول لو امتنع اجتماع المثلين عن المحل يصح اتصافه بضده ويلزم
جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى [illegible] قلت لا نم انه يكون لكل [illegible] صحيح للضد [illegible] وحينئذ المثل الثاني
والرابع انه منظور فيه للنزاع اي يلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل العين واحد [illegible] اي للمعرفة في الثاني
جواز اجتماع الجسم [illegible] في القميص [illegible] سواد [illegible] في ذلك الاصلاح [illegible]
الا انضاف افراد السواد المطلق [illegible] بان اجتمعا والسواد [illegible] سوادان [illegible] اجتماع المثلين
والحواس [illegible] واحد منهما اي من الالوان المذكورة [illegible] الشدة والضعف [illegible] الالوان
على الجسم [illegible] الا انه لما كان الساخر [illegible] في
السواد [illegible] اجتماع [illegible] **الفصل الحادي عشر** قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد
لا يشكل [illegible] لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان [illegible] على سبيل المجاز [illegible]
الوصف في ذات واحدة [illegible] الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين
في زمان واحد [illegible] واحدة [illegible] الاضافة [illegible] كالابوة والبنوة العارضين
لزيد من جهتين [illegible] لا يكون احدهما اي احد المتقابلين سلبا للآخر او يكون [illegible] الاول من هذين القسمين [illegible]
لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وسيأتي بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث والا فهما الضدان
وعلى هذا [illegible] انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه فهما بهذا المعنى يسميان
ضدين مشهورين [illegible] في الضدين [illegible] يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما ضدان [illegible]
في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما [illegible] السواد والبياض وكذا الخلاف في [illegible]
والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين [illegible] المتقابلان في الاقسام الاربعة التضاد المشهوري الشامل للتقابل
[illegible] الحقيقي [illegible] قالوا اي الحكماء [illegible] احدهما اي احد المتضادين [illegible]
بعينه كالبياض [illegible] كالحركة والسكون على تقدير كونهما وجوديين للجسم [illegible]
لانه [illegible] المحل عنهما [illegible] اتصافه اي المحل بوسط بين المتضادين [illegible]

اي عرض [illegible] الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او كالمز المتوسط بين الحلو والحامض او بسلب
الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن يتصف بحالة متوسطة بين العدالة والجور واما في الفلك لا ثقيل ولا خفيف [illegible]
سلب الطرفين [illegible] متوسط بين الشفافية والكثافة [illegible] لا يتصف بوسط [illegible] المحل عن الوسط ايضا
كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان [illegible] يمكن تعاقبهما اي تعاقب الضدين على المحل
بحيث لا يخلو عنهما [illegible] احدهما عند وجود الآخر في آن واحد [illegible] يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين
الصاعدة والهابطة [illegible] لا يجوز تعاقبهما على محل واحد [illegible] يمتنع ان يكون بينهما سكون كما بين المشهور واعلم ان التضاد
لا يكون الا بين انواع جنس واحد اي لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع [illegible] تحت جنس واحد اما التضاد
بين الانواع [illegible] فلا يكون التضاد [illegible] الانواع الاخيرة [illegible] جنس واحد قريب كالسواد
والبياض [illegible] ما يتوهم [illegible] الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر [illegible]
[illegible] والتضاد فيه بالعرض [illegible] والشر [illegible] لانواع [illegible]
[illegible] الاجناس وهو باطل لان الشر [illegible] من الشر والخير [illegible]
لان الخير [illegible] عن كون الشيء ملائما والشر عن كونه منافرا [illegible] الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر [illegible]
عن كونهما [illegible] الشجاعة [illegible] الفضيلة [illegible]
[illegible] لا تضاد بين الانواع [illegible]
وان كل واحد من الشجاعة والتهور [illegible] ولا تضاد [illegible]
[illegible] التضاد [illegible] الملخص [illegible]
ان يقول [illegible] الفضيلة والرذيلة [illegible] الثاني الذي [illegible] والتضاد فيه بالعرض [illegible] الخير
والشر اشارة الى التوهم الاول الذي [illegible] الملخص [illegible]
صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة [illegible] كالخير والشر [illegible]
والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشر عدم الخير [illegible] التضاد [illegible] امور اربعة [illegible]
[illegible] على ما عرفت [illegible]
[illegible] التضاد بين الاجناس [illegible] يكون [illegible] الواحد [illegible]
لا يكون كل واحد من الشجاعة [illegible] التهور والجبن [illegible] الاطراف كالتهور
والجبن [illegible] كالخمود [illegible] والبلادة [illegible] الاجناس [illegible] الانواع [illegible]
انواع اخيرة [illegible] جنس [illegible] الواحد الحقيقي [illegible] الا بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات
دون البرهان القطعي والضدان [illegible] عند المتكلمين [illegible]
على [illegible] الحكماء [illegible] والثاني [illegible] المتقابلين سلبا للآخر [illegible]

انضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله اى قبول ذلك القابل للامر
الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فانه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد
اى بعد الكوسج لم يكن للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له
اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للامرد او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من
شان جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو
نوع للجماد قابل للحركة الارادية لا كعدم العلم بالعقل المفارق اذ ليس من شان المفارق العلم بالعمر ولا من شان نوعه
او جنسه مطلقا اذ لم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهوري
منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين فان قيل تعتبر في تلك الانواع كونه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي
قسم الايجاب نحو الانسان واللاانسان ام ... الاوائل والحكماء كالاصل اشتراكا في مع المابينه بهما السلب
وان لم يشترك فيه بهما المحل القابل وسمى المتخالفين المتقابلين وغيرهما او عن تقو المتقابلين مطلقا واعتبر بعضهم في
تعريفهما الموضوع بدل المحل في ارادوا بالمحل المستغنى عما حل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها
واعتبر اخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وتطرق في ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما
امتناع اجتماعهما بحسب المحل لانه لا يحصل الصدق في المحل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق يسمى تباينا
فلا يدخل فيه كالانسان والفرس فيخرج عن تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول
في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل
كل منهما بالقياس الى تعقل الاخر فهما المتضايفان اولا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا
واما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب فاعترض عليه ان لا يجوز كونهما
عدميين كالعمى واللاعمى وايضا ان العدم المطلق يقابل بعينه كلا العدم المضاف لامتناع اجتماعهما والعدم المضاف لا يقابل
العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان وان العمى هو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد
باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والمقابل بحاله وان اريد سلب المقابلة فالمقابل بينهما الايجاب والسلب
ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب المقابلة وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في
نفسه فيعرف التقابل بين العدميين وثانيا ان عدم اللازم مقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في
السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي وبحسب بل المتقابلين متعلقين بمحل واحد
ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم ليسا كذلك في المحل ولا التقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء
اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المص عن المشهور الى ما ذكره لانه لا يمكن
احدهما سلبا للاخر ويكون تنبيها على ان المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فيدخل مثل العمى واللاعمى
في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للاخر وجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لا من مفهوم اللاعمى

على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فلا يدخل في قسم المتضادين مع نص بعضهم
بان الضدين لا يمكن ان يكونا وجوديين الثالث المتقابلان بتقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما
في الخارج منسوبا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد احدهما امتنع وجود الاخر فالمتضادان المذكوران لا يمكن
موجودان في الخارج وكذا المتقابلان بتقابل التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد
في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج والمتقابلان بتقابل العدم والملكة يكون
احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا هو بحسب الوجود في المحل يقابل العمى بحسب الاتصاف والحلول واما الايجاب
والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين بهما في الخارج اصلا لان ثبوت
النسبة وانتفاءها انما هو بحسب الوجود الخارجي بل من الامور الذهنية فاذا امتنع اصلا في العمر كان كل منهما عقدا اى اعتقادا
فالمتقابلان بهما وجوديان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول الذي عبر عنهما باعتباره وهو وجود مجازي وهذا معنى
ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون
اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة الصدق وخبريه فيهما في المعنى قضيتان بالفعل او تصديقيه فلا تقابل
بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فرجعان بالقوة الى قضيتين وان اعتبر مفهوم الفرس في نفسه بلا ملاحظة
نسبة بالصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس فلا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا تصور
ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واضفت اليه مفهوما بنسبة الى مفهوم اخر ولا نسبة بمفهوم اخر اليه
لم يمكن كذا دركه وقوع ولا وقوع يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان
على هذا الوجه يتنافيان في انفسهما غاية التنافي ومنافيان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بنوع الاعتبار
فان قلت قد تقرر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت
ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشار اليه
لمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سهلنا لك الامر حيث ذكر على التنبيه والنظر الظاهر
خاتمة للفصل الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر
الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيهما التقابل لان كل واحد منهما يستلزم سلب الاخر ولولاه اى لولا استلزام كل
منهما سلب الاخر لما تقابلا فان معنى التقابل ولكن اى استلزام كل منهما سلب الاخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض
يستلزم عدم الاخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا اشكال ان التنافي
الذاتي اقوى واتم فالخبر هو اقوى بالتنافي وهو اى نفي الخبر عارض للخارج عن ماهية الخبر وفيه خير
وهو ان الخبر ليس خارج عن ماهيته وكونه مشتهى عارض له وهو الشهوة وكونه ليس خبرا منتفي عنه الذاتي الذي
هو الخبر والتنافي الذاتي اقوى في التنافي واستلزام الاجتماع من التنافي العرضي فهو اى تقابل السلب والايجاب اقوى التقابل
وقيل بل الاقوى هو التضاد وفيهما في التضاد مع السلب الضمني ايضا اخر وهو عائد الخلاف المعتبر في التضاد الحقيقي

واما على من يثبت فالمعتبر منهما مطلقا
فالمتقابلان بينهما باعتبار اتصاف
المحل بهما في الخارج مع

يشكون

بلاث

زائل

له مح

لله
للمواة

بل

علاوم

المرصد الخامس في العلة والمعلول لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل
التقابل كالامكان والوجوب ذكرهما في مباحث الامور العامة وفيه مقاصد عشرة الاول تصور احتياج الشيء الى غيره
ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور فالتصور السابق على التصديق
الضروري مطلقا اولى بان يكون ضروريا والمحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة
اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل
كالهيئة للسرير فهو الصورة لان صورة السيف بها يحصل السيف بالفعل اذ السيف ليس حاصلا بالفعل الا بانطباع الصورة
السيفية المعينة اذ بحصول الشخص بها يحصل السيف بالفعل قطعا وليست المحاصرة لحصول عين تلك الصورة بل يوجد
اخص منها وان كان الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر
من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها
اي للمادة اسماء بحسب اعتبارات مختلفة مادة وطينة ادعيت علة الصور المختلفة وقابل من جهة استعدادها
للصورة وعنصر اذ منها يبتدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل ومن يعكس فيفسر كلا من العنصر والاسطقس
بعكس ما ذكرناه وهاتان اي الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان فيها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما
فتختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول
اما ما به الشيء كالنجار له اي للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه وهو الغاية اي العلة الغائية
وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية ولا يلزم وجودهما المادة والصورة
لا توجدان الا في المركب والغاية لا تكون للفاعل الا بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون
لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وعرض مقصود
للفاعل والغاية معلولة له في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول للنجار المحتاج لوجود السرير وعلة
له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلها اي للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجوديها
الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده او وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع اشعار
بوجوب التركب في العلة التامة وذلك غير واجب الا يرى الى قوله فانها اي العلة التامة قد يكون علة فاعلية اما وحدها
كالفاعل الموجب الذي يصدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط معتبر وجوده ولا مانع معتبر عدمه اما امكان الصادر فيعتبر
في جانب المعلول وليس من تتمة العلة فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد يكون مجموعا
من الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار وقد يكون مجموعا من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب
والعلة الناقصة متقدمة على المعلول بعدما سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه اما التقدم الزماني فمخصوص بما عدا العلل
الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة على تقدير تركيبها من اربع او ثلاث فمجموع امور كل واحد منها
متقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا اشكال فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر

مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات فلا يتصور تقدمها اي تقدم الماهية على نفسها
فضلا عن ان يتقدم بها على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها واما اذا قيل ان مجموع المادة
والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يكون تقدم هذا المجموع على الماهية بعد ما دام الا بحسب الاعتبار كالاجمال
والتفصيل الاعتباري على ما سنذكره في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران آخران واخذ الكل تقدم مجموعه على
الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كان تقدمها على المعلول بلا اشكال فان قيل قد بقي
قسم من العلة الناقصة هو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة وليس العلل الخارجة
منحصرة في الفاعل والغاية قلنا الشرط للفاعل المستقل لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والمؤثرية ولا يكون كذلك
الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وارتفاع المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى افرادهما بالذكر وقد يجعلان
من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة
الفاعل وما عداها من تتمة المادة فان قلت ارتفاع الموانع جزء من علة الوجود وانه عدمي والضرورة قاضية
بان العدم لا يكون مؤثرا قلنا عدم المانع لا يحتاج اليه في نفس الامر لانه لا تميز له ولا ثبوت فكيف يتوقف وجود الغير عليه
اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه اي عدم الباب كاشف عن وجود
فضاء يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن ان يتحرك السقف فيه
اي في الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط فالمعتبر بالحقيقة هو الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الملازم لعدم المانع
عنه بل ذلك اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين فسبق الى الاوهام ان ذلك العدمي مؤثر في الوجود ومعتبر في
علته وليس كذلك نظرا الى الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية وبعضها معلوم الوجود حينئذ ومنها ما يشتبه
المعقولات بسبب العقل لا ينحصر ... يكون العدم مؤثرا في الوجود ... السابق في الوجود على المعلول
عدمي ... على موجودي ... ان يكون من خلة الشيء وجودا من حيث وجوده فقط كالفاعل
والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ
لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فقد تبين ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون موجودة اذ ما دخل الموجود
لا بد ان يكون موجودا وما لا مدخل له لا يكون معدوما وما له مدخل في وجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم فهذا
معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول وانما يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا اذ كل ما لم
يحكم بضرورة العقل ولا قام عليه برهان ان قلت لم لا يجعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود وجوديا
وقد اعترف به ... ليس معنى كونه جزءا انه جزء حقيقي ... وداخل في علاوة ...
العلة كما في الاعداد ... وسيلي الاوهام انه مؤثر ...
... فقط وان ... الوجود ... الجنس والفصل من العلل الداخلة
وليس شيء منهما مادة ولا صورة والشيء الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكرهما لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث

للفاعل او القابل بل او اعمّ مما يحتاج اليه الشيء في وجوده وعدم المانع جزء منه

انه جزء اعني بشرط لا يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يخرج
ذلك الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا شبيه بالمادة مشابهة تامة في كونهما محلا واما المحل من علل الحال فلم
يجعل قسما برأسه فلذلك لم يقل في تفصيل اقسام العلل الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه
والثاني اما محل المعلول وهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية بوجودها وايضا غير محل
له فاما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وهو اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع
والاول المعنى بما لكونه جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة المقصد الثاني
الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اي لو اجتمع عليه علتان
مستقلتان لكان يحتاج اليهما الى كل واحدة منهما لكونه علة اي لكون كل واحدة علة له فان المعلول يحتاج الى علته التامة
مستغنيا عنهما عن كل واحد منهما اذ بالنظر الى كل واحد منهما اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول
الشخصي ولا يتوقف وجوده لاجل الآخر اذ المفروض ان كل واحد مستقل فيها اي بحيث يوجد بكل منهما وان لم يوجد الآخر
معنى الاستغناء اي استغنائه ذلك المعلول عن الاخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحد من المستقلين
وغير محتاج اليهما لا يقال هذا الاحتياج الى كل واحد هو علية له وعدم الاحتياج اليه هو علية الاخرى له فلا استحالة
في اجتماعهما لانا نقول الاحتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين
الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي يستلزم لو وقع الجمع بين النقيضين فيكون امكان اجتماعهما
مستلزما لامكانه وهو ظاهر ولما توارد هما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذ لم يمكن فعلهما فيه فلا استحالة فيه
بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت بدلا وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجد باحديهما وجد المعلول واستحال
وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاولى ويوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة
المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية علة للمعلول الحاصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال ان الثانية علة لبقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ حينئذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والتوارد على سبيل البدل
جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء الثاني
التوارد على البدل مطلقا لا انه اذا كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة يلزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم
الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما نظير من ان الاصلين الخارج والبرد يتواردان على حركة
الشمس فجوابه ان المعلول هيهنا نوع حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص فان الحركة الواقعة باحد الاصلين مغايرة للواقعة
بالاصل الاخر شخصا الا ان نقول المستلزم لعدم العلة لعدم المعلول الشخصي يوقف على انه لا يمكن ان يكون لواحد شخصي علتان
مستقلتان على البدل فكان لابد به بد الوجه الثاني انه اما ان يكون لكل واحد منهما اثر اي تأثير فكل اي كل واحد منهما
جزءها وهو خلاف المفروض او لاحد منهما فقط اثر فهو العلة دون الاخرى او لا اثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما
خلاف المفروض فالاقسام كلها باطلة وعن هذا جاز ان يكون لكل منهما اثر كما هو المتنازع فيه فليس يلزم منه كونه

جزء العلة لا المستقل بالتأثير
كل ... حينئذ هو المجموع فهو العلة
التامة وكل ... جزء

كل جزء العلة فان قلت فيستغني كل واحدة عن تأثير الاخرى قلت هذا يرجع الى الوجه الاول فبطل وحينئذ اي فعلل
الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض العقلاء الحجر فوردها متصل بين اثنين يحركه احدهما حال ما لجذبه الاخر
على سوية في القوة والشدة فلا يحرك تلك الحركة بل تكون له حركة لا امتناع اجتماع المثلين بل حركة
واحدة شخصية فلابد اسنادها الى واحد منهما فيستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان
مستقلتان وجوابه انا لا نسلم ان حركة ذلك الحجر مستندة الى المجموع بل اسنادها الى كل واحد منهما وقد يجيبون عنه بان
الحركة مستندة الى المجموع منهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة وان استقل الكل منهما كان يستقل عند انفراده عن الاخر
ولا يحرز في ذلك واما المثلان وهما واحد بالنوع فيجوز تعليله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى ان فردا
منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان
الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ لا تحقق في الاعيان الا للاشخاص كما هو الحق لا اشارة كالمخالفة
فان مخالفة السواد للحلاوة ومخالفة الحلاوة للسواد فانهما من العرض فلا بد ان يكون لهما علة في الماهية الا ان عارضيهما
مماثلان فيهما ثم يعلل كل من المخالفتين بما هو له اما جزءا او مستقلا الى غيره وعلى التقديرين يكون كل من
المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول ان المخالفة التي هي من الاضافات لها تحقق موجود في الخارج
وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على
تقدير ان الجنس والفصل في الوجود الخارجي وهو غير ظاهر فالحرارة نوع واحد تعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس
وفرد بالحركة فقد علمت انها انما تعلل بمحالها فيستقل كل فرد الامور بخصوصها وملحوظة مع عوارضها لكن هذا المثال انما
يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية وسنبينه على عدم تماثل افرادها فيما بعد واما اذا علم ان افراد
الحرارة الناشئة المستندة الى افراد النار لعدم تعين العلل فيها فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان
اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا فالاولى ان يمثل للمعلول الواحد بالنوع بحرارة اسناده الى علل مختلفة بالنوع
فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احدهما على التعيين اي الى واحد معين من المستقلين امتنع استنادها
اي تلك الماهية الى الاخرى بعينها لان مقتضى ذات الشيء او لازمه يمتنع الانفكاك عنه والا وقع التخلف عن المقتضي حين استنادها الى الاخرى
عنهما الى غير كل واحد من العلتين فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشيء منهما لامتناع تعلل الشيء بما هو مستغن عنه ثابت اي
الى تلك الماهية تقتضي لا احتياج الى علة ما والتعين من جانب العلة اي بعينها لان الماهية لا تحتاج الى شيء معين من العلتين
المفروضين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون
تعلقها بالمعينة ناشئا من جانب العلة بان يكون خصوصية العلة تقتضي ان يكون علة لتلك الماهية في تلك المعينة اذ مقتضى ان
يكون علة لها في ضمن بعض افرادها عن خصوصية كل منهما يكون معللا بها كذا ذكره الامام الرازي قال الملخص واعلم ان هذا
الجواب منه الزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة
معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة لها بمعنى جاز عدم الاحتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة

فلا يلزم احتياج الشخص المعلل بالعلتين المستقلتين الى كل منهما اى الى شىء منهما بعينه بل احتياجه الى شىء من احدهما اى الى
علة ما الذى لا ينافى الاجتماع والمحض النظر انما جاز ان يكون الاستناد الى علة بعينه ناشيا من اقتضاء العلة المعينة
دون احتياج المعلول الى تلك العينية جاز ان يكون الواحد الشخصى معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شىء منهما بعينه
بل الى احدهما لا يكون محتاجا [illegible] المباين الكل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافى [illegible]
لا بهما [illegible] عن خصوصية كل منهما الا عن [illegible] منهما فلا يتم الدليل المعول عليه
فى امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلل مستقلة ومن [illegible] النعال [illegible] ولا يتبع [illegible] بعد ما جاء كرمن البحث
[illegible] الصوت [illegible] لا وجود للطبائع فى الخارج انما الوجود [illegible] فادا احتاج شخص منها الى علة معينة
لا يعقل ان يحتاج [illegible] الشخص [illegible] بتلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة يخالفها العلة الاولى ليكون [illegible] الاحتياج
فى التماثل [illegible] **الفصل الثالث** يجوز عند بعض الاشاعرة استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط
ولكنه لا يجوز عند بعض [illegible] ان جميع الممكنات الممكنة وكثرة لا تحصى مستند الا واسطة الى الله تعالى مع كونه جامعا
المركب [illegible] اى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا انه تعدد آلته كالنفس الناطقة
[illegible] بعدد الآلات التى هى الاعضاء والقوى الحالة فيها او تعدد شرط او قابل كالعقل الفعال
على رأيهم فان الحوادث فى عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقى الواحد
من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط
والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو
مذهبهم على ما سيأتى ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع
جهاته فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة ومن يعلم ان الواحد الحقيقى اذا كان [illegible] بحيث يصدر عنه ما هو [illegible]
واحد [illegible] ان يصدر عنه آثار [illegible] فالنزاع اذ لم يكن [illegible] او مختار [illegible] القاعدة
والحوادث [illegible] او تعدد [illegible] من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة وان [illegible] لا يكون
فى المختار بعدد ما [illegible] بل [illegible] واسناد على ما [illegible] الجواز الحقيقى مع كونه بسيطا واحدا بسيط
على التقدير فى [illegible] لا عرض اصلا [illegible] الجوهر وجود الاعراض اثر ان لبسيط واحد حقيقى لا يعلل
احدهما وهو [illegible] الاعراض ان الجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والآخر وهو المحل اثر له باعتبار الحيز الذى يمكن
[illegible] المشروط لا نا نقول ليس كلامنا فى كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا فى حيز بالفعل حتى يكون صدوره بها
[illegible] الاول كما ذكره [illegible] الكلام فى قابلية لهما وهى امر عارض له [illegible] او نحو ذلك [illegible]
هذه [illegible] الاسباب بساطة العلة التى هى الجوهر ولا يمكن اجزاء الانسان الا الجوهر على ما هى خمسة اقسام والعقل [illegible]
[illegible] الاعراض مع الجميع باعتبار صورته [illegible] الجوهر الفرد [illegible] من ان العالمين
[illegible] الا ان وجود ما [illegible] اجزاء الانسان لا يمكن من النسب والاضافات التى لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء

وبيان ابطال تعدد الآثار والشرط فى صدور العالم عن الواجب تعالى [illegible] احتج الحكماء على عدم الجواز بلفظه اوجه الاول
لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لاثنين مثلا لكان مصدريته لاحدهما غير مصدريته للآخر لامكان تعقل كل منهما مع [illegible] الآخر فان دخل
فيه اى الواحد الحقيقى [illegible] الى [illegible] او دخل فيه احدهما لزم التركيب فى الواحد الحقيقى هف
[illegible] الا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقى مصدرا لمصدريته اى مصدرا له اولا كما كان مصدرا للآخر [illegible] ان
يكون المصدريتان مستندين الى [illegible] ولا يكون هو جملة مصدرية [illegible] فى المعنى [illegible] عاد الكلام فيهما اى فى المصدرية
فنقول كونه مصدرا للاخرى المصدرية غير كونه مصدرا للاخرى [illegible] المعهودان [illegible] ولا فيه احدهما لزم التركيب
والا كان مصدرا لها [illegible] وتسلسل المصدريات [illegible] بطريق البسط فيما ان كان كل منهما من
مصدرية او مصدرية [illegible] الواحد الحقيقى كان لازما ببسط [illegible] ودخل احدهما وكان [illegible]
[illegible] المركب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما او كان الآخر [illegible] النسب فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب
والتسلسل معا كلاهما [illegible] الوجه الثانى ان النار والماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعا فان طبيعة
النار غير طبيعة الماء ضرورة اى قطعا [illegible] الاشتباه [illegible] من الصلاة [illegible] الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده
لكون الامر كونه فى العقل [illegible] اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك [illegible]
المعلول بتعدد العلة [illegible] البعض [illegible] العلة [illegible] المعلول [illegible] الوجه الثالث انه لو كان الواحد
الحقيقى مصدرا لاثنين كا و ب مثلا لكان مصدرا لا ولما ليس ا لان ب ليس ا ولكان ايضا مصدرا لب ولما ليس ب
وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتبارى اى عبارة عن كون المصدر بحيث خارجا عن الواحد الحقيقى [illegible] المصدرية
[illegible] الامور الاضافية التى لا وجود لها فى الخارج عن محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى
الموجد ما له وجود [illegible] ولا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يلزم التسلسل ان [illegible] تسلسلها فالتسلسل فى الامور الاعتبارية
غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة الموجبة يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها مع غيره [illegible] فيها العلة مع بعض من اقتضائها لما عداه فلا يصح
صدوره عنها الا فى كل صدور [illegible] لكون المصدر مثل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالخصوصية
هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافى الذى يعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى وصدر
عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب [illegible] [illegible]
جهة اخرى فلا يكون له مع شىء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشىء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير
فى ذات الفاعل ولو بالاعتبار لتصوير هناك خصوصيتان يترتب عليهما علتان فح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات فيه
بل ان هذا الحكم كان قريبا من الوضوح [illegible] الناس ايام الاعتقال بمعنى الوحدة الحقيقية [illegible]
ان يكون لذات واحد حقيقى خصوصية مع امور متعددة مشاركة فى جهة واحدة او غير مشاركة فيها لا يكون لها تلك الخصوصية لها مع غير
تلك الامور مصدرة عنها تلك الامور لا بعضها دون بعض و [illegible] الا بين خصوصية مع كل صادر بعينه [illegible] ايضا

المختار

تمت

ع

وبيان

لان المبدأ الحقيقي سبحانه في نفس الامر بسيط كما مر بل الارادة تتعلق بعلتها بها لجواز ان يصدر عنه من جهة الحيثيات امور

كثرة ولا يحتاج ذلك الى كثرة واحد اجتماعيات دائمة والجواب عن الثاني انه لا يستلزم الا على تقدير تطبيق البارد والماء

انما هو بالتعلق لا بالاختلاف في العدد فانا لما رأينا نارا ولا برد معها وماء ولا برد معه وكلاهما مع النار

علمنا تعلقه بكل منهما على الآخر انهما مختلفان او متساويان فلا يمتنع تخلف الاثر عليه لنا ان آثار المختلفة متعددة فلا

يمكن الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها اذ اصل هو التنازع فيه والجواب عن الثالث انه ان اريد بصدور الجهة

لا تناقض فان بعض صدور آ هو لا صدور آ واما صدور لا آ عن صدور ب فلا تناقض فان قيل التناقض لازم لان الجهة

التي هي مصدر لا آ ان كانت نفس الغير آ صدر وان غيره فالجهة ليست مصدرة الا لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة

مصدر فان هذه الجهة مصدر لا آ وغير مصدر لا آ وبينهما تناقض قلنا انما التناقض ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو

ثم كذا ذكره بعضهم وفيه بحث لان قولنا هذه الجهة مصدر لا آ وان كان موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ

ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي بعض تلك الموجبة المحصلة بل هي اسم موجبة محصلة المحمول لكن المحمول

معدول معروف لغير قولنا هذه الجهة غير مصدر لا آ موجبة معدولة فالفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير آ بين لا

سترة به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عن الشئ الذي هو غير آ من تلك الجهة صدور لم يصدر عنه آ من تلك الجهة

فصدور [illegible] اذا صدر عنه آ وما يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه [illegible] في [illegible] المطالب

البرهان على هذا المطلوب قال والجواب انا لا نسلم انه اذا صدر عن الشئ ما ليس آ لم يصدر عنه آ لان اللا يصح اذ صدر عنه ما ليس آ

وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لا بهما يطلقان [illegible] من اصل بها بالدوام كما سيأتي به قال

الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعلم الآلة العاصمة عن الغلط وعلمها ثم اذا حاول الى هذا المطلوب

الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان **المقصد الرابع** قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي

لا تعدد فيه اصلا كالواجب لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة

ذهبوا الى ان بعض صفاته [illegible] انه على انه هي صادرة عنه وقائمة به تعالى وانه لم يكن بل كان قابلا وفاعلا فهو

مصدر للمعلول والفعل [illegible] عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين بطلانه قلنا وقد عرفت جوابه اتضح ان

المعلول والفعل يعني الفاعل بما سافر قبيل الموجودات الخارجية وانه نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى

المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا افعل وجوده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا

يجب وجود المقبول واذا اجتمع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول وجب وجوده بتمامها فلا فرق بينهما في الوجوب

والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمعلول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل

والفعل وحده موجب التمام والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب

وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشئ البسيط بالقياس الى شئ آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان

من جهتين فيجب النسبة الناشئة من جهة ولا تجب النسبة من جهة اخرى وفيه بحث لان الكلام في ان البسيط لا يكون

قابلا

قابلا وفاعلا من جهة واحدة على ما ذكر فيكون البحث فيه متعدده ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول

بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه ان اريد ان نسبة القابل الى المقبول

بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص فذلك يكفي في عدم المقبول من حيث انه متعلق مع وجود القابل وهو ايضا لاح اذ

تعلق نسبة الفاعل يتعين ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان يكون كذلك اذ تقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا تحتمل

الامكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص وغير محتملة له الا ان يقال الى الوجه الاول

فيقال حالئذ يكون هنالك نسبتان من جهتين تحمل احديهما على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له فيكون

تحويل الثاني لغوا **المقصد الخامس** قال الحكماء القوة الجسمانية اي الحالة في الجسم لا تفعل افعالا غير متناهية ولا في المدة اي لا

تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا تقوى على ان تفعل حركة

لا تكون حركة اخرى اسرع منها ولا في العدة اي لا تقوى على فعل عدده غير متناه سواء كان في زمان متناه او غير متناه وانما

انحصر اللاتناهي القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي يعني عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية

للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر في الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما ان تعتبر

في امتداد يعتبر اللاتناهي في الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر اللاتناهي في النقصان والقلة بحسب

قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد وهو لا تناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي بحسب الشدة ظاهر البطلان لان القوى

اذا اصلت في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة

في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فتصير هنا اسرع واقوى فلا تكون مصدرا للاولى غير متناه في الشدة وقد فرضناه

خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون بعض اجزائها

اقل الزمان منقسما البتة واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها

لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا لا يستلزم محالا آخر واما اللاتناهي في المدة والعدة فصرح جميع المتكلمين لان نعيم

اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا فلا ينقطع تلك الامور دوام الابدان فربما تكون تلك القوى مؤثرة في الابدان

بأثر غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية

واحتجوا عليه اي على امتناع اللاتناهي واستاعدتهما بان قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل

في ذلك التحريك اذ ما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف الجسم الكبير

الذي هو الكل في القبول اي قبول الحركة لانه لا فرق في ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتعاونهما اي تفاوت الصغير والكبير

في القوة فانها اي القوة تنقسم بانقسام المحل والقابلان اعني جسمي الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت

من حيث بينهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان

تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك لا تفاوت في الاثر بينهما الا باعتبار تفاوت المؤثرين

وقوة الضعف اي ضعف الجسم في تحريك القسري نصف قوة النصف في ذلك التحريك واما كانت نسبة المؤثرين

بين الاثرين

بالنصف لتساوي بين الضعف والنصف في القابل وفرضنا ان يحركا من مبدأ واحد آخر كلتاهما قوة واحدة والتفاوت في
القابل لازدياد التفاوت في الحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العائقة عن قبول الحركة القسرية اكثر من التفاوت في
بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبول التفاوت بكثرة
التفاوت وقلته فاذا كان نسبة التفاوت الى التفاوت بالضعف كان نسبة المعلول الى المعلول بالضعف فيكون نسبة الاثر الى الاثر
بالنصف ايضا اذا تقرر هذا فان القوتين الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضناهما اي المحركة الطبيعي والقسري
من مبدأ واحد في قوله لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف
القوة الطبيعية التي للكل فنفرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما عن مبدأ واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف
نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذا في قوله لا يجوز ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك
القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر مفروض ان حركتهما من مبدأ واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر
في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية
اما متناه والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وهو
خلاف المفروض وان كان غير متناه وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا امتنع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي
هو بها غير متناه وهو متناه الا بان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها فانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي
هو فيها غير متناه خلف بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة ما اثرت طبيعيا
في جسم يحلها او قسرا في جسم آخر وذلك غير مسلم عند القائلين باسناد الحوادث كلها الى الله تعالى ابتداء فان قلت ان لم تكن مؤثرة
اصلا لم يوصف بالتناهي واللاتناهي في الآثار قلت معنى كلامهم انها ليست مؤثرة في امور لا تتناهى غير متناهية وكذا ثبوت
لهذا اللفظ الذي ولئن سلم انه مؤثر وعلى ان فيها ما يطبعها او قسرا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم
لجواز ان يكون للجسم قوة مؤثرة حال الوحدة فاذا انقسم ذلك الجسم بطلت تلك القوة بالكلية كما تنعدم في جزء ذلك الجسم المنقسم
فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض انه يبقى جزء القوة الكلية فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوة على الفعل فان
عشرة اذا قلّوا حجرا الى مسافة والواحد منهم اذا انفرد بها لا يقوى على اقلاله غير تلك المسافة لا يقوى على تحريكه اصلا
الثالث انه اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام
المحل هذا كلام ان تعتبر في برهان تناهي القوة الطبيعية وليس اثبات ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا تتفاوت فيه
منقسمة بانقسام ذلك الجسم على الشائبة كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي
الفاعل للتحريك القسري متناه واما التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محلها
وان اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن تفاوت فان تعفنها طبائعها فيمنع التفاوت في التحريك الطبيعي
الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك التفاوت الحاصل في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف والرابع ان كان
فرضهما اي فرض المحركين من مبدأ واحد غير جائز لجواز ان يمتنع ما اذا كانت القوة غير متناهية ومن هذا المنع مكابرة

المتجانس وجود الحركتين الطبيعية والقسرية ليتقابلا الزيادة والنقصان فمضى ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف
وتزيد عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وتزيد عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي يقوى
عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما حتى كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا
بناء على ما قالوا في حوادث لا اول لها من ان المتكلمين حكموا على تناهي الحوادث فالزمهم الماضية بانها ازيد بازديادها كل يوم اجابوا عنه
بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن فرض انتهائهما او ... عنه
لهم بان المحكوم عليه بهما كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية
على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها
قوية على تحريك الكل ونوع التفاوت في حال موجود للقوة لا للحوادث والحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالازدياد
ورد هذا الاعتراض بان الحكم اللازم من تفاوت الحركات متناهي او فرض غير متناه وليس يلزم هذا الحكم من التفاوت في حال القوة
فلا بد حينئذ من ان يحتمله من ... اخرى وقد يوجد ان ... ان الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان ... ونقل ... فسلم ذلك
فلا ... انهما يقبلانهما على الوجه الذي يقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم الحجم المجوز
ان يقع الزيادة والنقصان في الخلال بان توجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر وفلك زحل
فان القوة التي تحرك فلك القمر يقوى على دورات اكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين يوجدان
عندكم غير متناهيتين فيكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بحسب الاختلاف في السرعة والبطء ثم انه اي هذا الدليل
نقض بوجه المنع المذكور وعليه منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى عقل كلي من جهة مفارق
حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة العقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح بارادة وجود بعضها
على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية منها تلك الحركات مستندة الى قوى جسمية
لها ادراكات جزئية مع انها غير متناهية فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقض
بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان
القوة الجسمية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة
الجسمانية مع عدم تناهيها في كونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ان تكون مبادي لتلك الآثار وانها المباشرة لتلك الحركات
غير متناهية اذا كانت واسطة فليجز ان تباشرها استقلالا انظر **الفصل السادس** الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما
علة للآخر بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما لانا ... لان العلة متقدمة
على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه وهو بديهي فان قيل لا شك ان
العلة لا تتقدم على المعلول بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فنقول معنى التقدم بالعلية والذات ان كان ... العلية
كان ... لزم ... الشيء على علته ... وكذلك ... على علة الشيء لعلته فيمتنع بطلانه لان ... المنازع فيه بحث المعنى وان كان
محالا في اللفظ وان اريد به ان يتقدم العلة على المعلول اولا وذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصوره اولا

ونقرره وانما لم يقم الدليل على بيان انا لا نتأمر في المنع في المقامين اذ لا تصور هناك للمعدوم معنى سوى العلة ولكن
ان يستبين ما سواها فلا يتم ذلك المفهوم ثم لبيس العلة فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يجزم
بانها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم توجد عنها بعد الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو الصحيح لو لم تكن كانت العلة
لكان المعلول مع عدم عكس فان اهل اللغة يسكت فيه انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم
فتحركت اليد مع ان الضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى
تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا البيان الى تصويره واستدلاله قوله تعالى اي في
ابطال الدور وذلك ان الامام الرازي بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور بالوجه الاول ان يقال كل واحد منهما
على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم افتقاره اي افتقار كل واحد الى نفسه وانه ممتنع
اذ الافتقار نسبة لا تتصور الا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال في الاقوى في الاستدلال على ابطاله هو
ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى
المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان
كل واحد منهما مفتقر الى الاخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو ممتنع وانما كان هذا اقوى من ذلك
الاول لان بعض الناس يكتفي بالمغايرة الاعتبارية في النسبة فيجوز ان يكون كل من الشيئين [illegible] نسبتهما نسبتان مختلفان
بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة نسخة الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر
ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والسادس منهما ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول
بل يمكن لها ذلك وكذا ان يحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح من قال الامام ولا يرد اي على الدليل الاول في الاقوى المتضايفان
نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى الاخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الاخر بالوجوب والامكان
فلو صح ما ذكرتم لامتنع التضايف وانما لم يرد النقض على ما ذكره لانهما اعتباريان لا وجود لهما في الخارج فلا يوصفان
بالافتقار اصلا فضلا ان يفتقر كل الى الاخر او نقول تلازمهما على تقدير كونهما موجودين لوجود السبب الذي اقتضاهما
لا لافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب [illegible] مع ما سبق من جواب شبهة الامام على تقدم العلة [illegible]
بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا [illegible]
ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل انما يمتنع [illegible] هذا المعنى بين
المعلول والعلة لا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع تقدم المتأخر
اي اخر المتقدم عن المتقدم اليه [illegible] في المتأخر اعني باخر المفتقر الذي هو المعلول [illegible] من الشبهة في المتقدم اعني [illegible] المفتقر اليه
الذي هو العلة بعينه [illegible] حاصل الدليل ح ان المفتقر اي المعلول متأخر عن العلة [illegible]
عنه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه [illegible] المعلول معنى المعلولية [illegible]
[illegible]

شركة من الدليلين المردود والمرضي **الفصل السابع** في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان يقول العلة
المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول اي في زمان وجوده والا اي وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان
ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله بعد ان تفرقا اي جاز افتراقهما فيكون حينئذ وجود العلة لا المعلول [illegible]
لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علة بينهما فان قيل الملزوم من افتراقهما ان لا يكون وجود العلة الا حال وجود المعلول
اذ لعلها اي العلة في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها توجد المعلول اي تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التأثير
والايجاد في الزمان الاول والاثر وحصول المعلول في الزمان الثاني قلنا الايجاد اي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه
ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اي عن ايجاد العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان
الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال اي لحصول ذلك المعلول
في ثاني الحال فله ذلك الغير وهو الايجاب ايجاب اخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية
وفيه نظر لان ايجاب الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب اخر بل يكون ايجابا باعتبار الحصول للمعلول
[illegible] بل كان الايجاب موجبا يلزم التسلسل في الايجابات مطلقا سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء
كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة تشهد بكون الايجاب نفس حصول المعلول [illegible]
اوجد العلة لحصل متردد بين [illegible]
ولا ايجاب ثابت اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال لا لمعلول حال ايجاب العلة وبالعكس اي الايجاب
حال حصول المعلول فلم حصول الايجاب بالكلية ولهذا امكن ان ينظر لهذا المنع المذكور [illegible] قال المص الاولى في دفع [illegible] بكون
الايجاب حال [illegible] وجود المعلول [illegible] على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اي ايجاب
العلة للمعلول ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اي بوجودها حتى لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول
معها [illegible] وجوده اي وجود المعلول عن علة [illegible] تلك العلة [illegible]
ان احدهما عن الاخر [illegible] الذي هو [illegible] الانكسار في المكسور [illegible] الانكسار فيه
من الخارج فكيف يتصور [illegible] حصول الانكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور [illegible] ايجادا
حصول [illegible] ولا ايجاد من العلة حال العدم اي حال عدم المعلول بالضرورة لما عرف من [illegible]
[illegible] الانفكاك بينهما [illegible] في الزمان الاول [illegible] الوجود
في الزمان الثاني [illegible] الايجاد [illegible]
الاضافي [illegible] الوجود لا يتصور [illegible] **الفصل الثامن** [illegible] في وجوده الى علة
مؤثرة وهي [illegible] تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية [illegible]
المسلسلة على تلك الممكنات التي لا تتناهى [illegible]
الممكنات [illegible]

والفرق ضروري بين حصول جميع الاجزاء التي كل واحد منها موجود وذلك لا ينافي ان الاخر بالجميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل
فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما بل هو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود
واجبا لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن
لانحصار الموجود في الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن يحتاج في وجوده الى موجد خارج عنه وذلك الجميع اذ الموجد
للشيء لا يكون نفسه والا كان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئا من اجزائه والا لوجب ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل
موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجب العلة الجزء الاول من اجزاء تلك
السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اي بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس المجموع شيء سوى تلك الاجزاء
فلم يكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة
فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا لتوارد موجدان على معلول واحد شخصي وهو اي عدم
استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر
منها الى غير النهاية هف وايضا لو استند ذلك الجزء الى علة اخرى كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهيا مع فرضها
غير متناهية هذا وان السلسلة وجود شيء غير ممكن كلا فالشيخ وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما تطلق
على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج
عنها شيء منها وهذا اعتبار يتحقق في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان الآحاد الممكنة المسلسلة الى غير النهاية اذا كانت
معا فلم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه انه كلام في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها
مع المعلول الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية بعضها شيئا واحدا وتعتبر اخرى
مجردة عن تلك الهيئة فان اريد بجميع السلسلة المعنى الاول فلم يكن موجودا ولا ممكن الوجود لان الهيئة الوحدانية العارضة لها
في العقل امر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج واستحالة الجزء من المركب يستلزم لا استحالة الكل وان اريد به المعنى الثاني اخترنا
ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني
وهكذا فكل واحد من آحاد السلسلة علة بعينها اولا لم يكن المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة
عن الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي
فلا احتياج بالكل الا استناد الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تلك الاشياء معللة بعضها على معنى انها كافية لوجودها عاديها
انما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون
المجموع عين الآحاد ولا شك ان جميع الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الوجود الممكن يحتاج الى
علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة وحينئذ كانت
لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلل الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد فح
نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها

عن م

عين

والاول

والاول لم لان العلة الموجدة للشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان تتقدم
بالوجود على ذلك الشيء المستقل فيلزم تقدم المجموع على نفسه بالوجود ولا اشتباه انما وقع من تعليل كل واحد من السلسلة باخر
منها ومن تعليل المجموع بالمجموع وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله والثاني لا بد
والثاني مما نبه على بطلانه بانا نطلب بعلة اي وجه فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد
على سبيل الدور اولا على سبيل الدور الرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من
كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر في الممكن حصل مجموع منهما وذلك المجموع
ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد جزء الكل جزء منه لامتناع كونه
اثرا لنفسه والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة
لها مستقلة بالتأثير على معنى انه لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه لانه ممكن
فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتأثير في السلسلة
بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا اتضح
بطلان ما قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للمجموع وهو اي المعلول الاخير ما سواه وهكذا الا ان لا
ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة بانها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكونها علة للمعلول الاخير وطعنوا على ان هذا
الدليل انما يجري في سلسلة الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكر والوجه الثاني من وجوه
ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى هذا
اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها
بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فحصل بذلك جملتان غير متناهيتين احداهما زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق
الجملتين اي نجعل احديهما على الاخرى من ذلك المبدأ اي من ذلك الجانب الذي لكل واحد منهما فيه قبل فالاول من احديهما بالاول
اي بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من جملة الزائدة واحد من جملة الناقصة كانت
الناقصة كالزائدة اي مساوية لها في عدد الآحاد هف والا وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة فوجد
في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة ينقطع الناقصة
بالضرورة فتكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه كما فرضناه والزائد على المتناهي
بمتناه متناه فلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها هف وهذا
الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة
سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة ولمن اعترض
موقعا على ان كون التسلسل في المعلول يستند الى علي بناء على جميع الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد لان
الدليل جار فيها مع عدم تناهيها وذلك بانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد الى غير النهاية والاخرى تضعيف

الا انه لكن لكل منهما تطبيق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الرابع بازاء الاول من الناقصة ثم نسوق الكلام الى آخره
مع ان جانب المجملين غير متناهيين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما استدل بالتطبيق على
بطلان التسلسل فيه ضبطها وجود فليس للنفس ان تدرى هو المعلولات فان فاتها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعهما في
التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها بانها باعتبار كالاعداد فانها امور وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق
الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فيقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها
فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها امور وهمية محضة ليس فيها احتمال ان يقع في نفس الامر فان يختار انهما اي المجملين
الموجودين في الاعداد تنقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق بحيث وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا انتهاء
في نفس الامر حتى يكون محالا وليست مجملا في نفس الامر ولا تصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر او يختار انهما لا ينقطعان
ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفسهما بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم
من وجود الامرين ان انقطاعه في نفس الامر ويكون لا تناهي في الواقع مساويا بما او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر
فيلزم تساوي المجملين الرابع والناقصة في كلا الاحتمالين لما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود
ليتناول كل ما له وجود اما معا سواء كان بينهما ترتب او لم يكن واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان بينهما
اي بين ضبطين الموجود اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد لان الاحاد فيهما قد
اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع لا تناهي امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا
واما طبعا التسلسل عندهم في تلك الصفتين والمختص ما ذكروه انه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتب ايضا
فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة
واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يلزم من وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة
بحسب الخارج في زمان اصلا وليس الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة من المعلوم ان لا تصور
وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن وكذلك لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد
موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول لكون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا
لجواز ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى التي اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد
من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضارها الا بهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك التطبيق ويظهر تخلف
ان ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما تصورناه لك بتوضيح التطبيق من حبلين ممتدين على الاستواء وبين
اعداد الحصى بالكلية الاولى اذا اطبقت طرف احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما
بازاء جزء من الثاني وليس كذلك في اعداد الحصى كيف لا بد في التطبيق من اعتبار بعضها ... لا بد من ...
العقل في سمع البرهان التطبيقي فلا ... الاعداد اصلا فان المصنف ومن تبعه ان الدليل يعني برهان التطبيق علم ...
وجزيا ان في كل ما ضبط وجود كما قررناه لك مخصص المدلول ببعض ذلك المضبوط اعني المنتظم في الوجود مع الترتب بوجه

من الوجوه اعتراف بالتخلف اي يختلف المدلول عن الدليل في بعض الافراد على تقدير ثبوت المساواة في الامور المجتمعة بلا ترتب
وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا الوجه الثالث ما من جهة المعلول المعين في كل علة من العلل الواقعة في السلسلة
التي يفرض غير متناهية مستقلة ولان يخصوص من خاص به ما هو المعلول في تلك العلة ومن المحال ان يكون لا متناهي
مخصوصا ان يحيط به فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على الواقع من
هذا المعلول بعدد ما ليس تلك العلل الا بواحد من جانب العلة فان ما عدا الواحد في هذا الجانب ... ذلك الواقع الا بواحد
فيكون الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس ما ذكره من قبيل ما سلف ان ما بين ا و ب اول من ح رابع وما بين ب و ح
اول منهما وما بين ح و د كذلك فيكون ما بين ا و د اول من ... رابع فان ذلك الصادق بل يجوز ان يكون ما بين ا و ب اول و ح رابع
وما بين ا و ح اول ايضا وما بين ا و د كذلك اول اخذ ا مع الواقع جملة ... لا يزيد على ما هو اول من رابع لا يسقط وهذا
حكم صحيح والمراد ان ما بين الحدين المعين من المسافة وكل حد منها لا يزيد على مرتبة يكون المجموع اي مجموع المسافة
لا يزيد على مرتبة الاخر واحد ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد على الحد ... الاخر واحد و ذلك لان زيادتها على الحد
الواحد اما ان تكون لاجل الجزء الاول الذي هو المبدأ او لاجل ما هو الحكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير فرضا انهم
ان المسافة تساوي الفرسخ بما يلي الجزء الاخر وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزء بينهما
المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة واعترض عليه من اصحح برده وسماه برهانا
عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه مبني على صحة الحدين ليعلم صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية يظهر ان مثلا ان
ما علا واحدة معينة منهما واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما نحن بصدده فلنا نظر هذا
المعين فاذا لا تصور ... كل واحد من العلل الا وفيها علل اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب ... يقطع ان
... كل واحدة من العلل وان لم يتعين بعدها فانه لا يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين بكل واحد مع المعلول الاخير
محيط بما علاها وهذا البرهان يجري في الامور المتعددة الوجودية المترتبة سواء كان مرتبها بين العلل والمعلولات
ولا يجري في المعادلات الا اذا فرض عروض الاعداد ولا يجري ذلك ... غير متناهية العدد ... التطبيق فانه جار
فيها ابدا وهذا الفرض الوجه الرابع لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية اي افراد عدد المعلولية
على عدد العلية والتالي باطل اما الملازمة فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اي في
تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد منها عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما تحته ومعلولا لما فوقه من غير عكس كلي
فان الاخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فيزداد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم
ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول وسببها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية
واما الاستثنائية وهي بطلان التالي فلان العلية والمعلولية اي العلة والمعلول متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما
التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين بخصوصه وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد
من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين كالاب فان له ابناء كثيرة

لكن لما دام ان كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في نفس المضافات فيما لو تسلسل المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية
على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كان
المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فتساوى عدد المعلولية والعلية كما هو حكم التضايف بالجملة فان السند في
المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى فهو باطل الوجه الخامس انا سنبين في الالهيات
استناد الكل اي جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا
فيلزم فيه طرف للسلسلة وهذا الوجه مختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات وانما يتم اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج
فيه الى ابطال التسلسل ولا يلزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه متوقف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل
كان كل منهما موقوفا على الاخر المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التأثير هو ان الشرط يتوقف
عليه تأثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط للاحراق اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا
والجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر فيتوقف عليه تأثيره لكن لا اصالة بل بواسطة توقفه على ذات المؤثر على الجزء
وعدم المانع شيء مما يتوقف عليه التأثير فهو مشارك للشرط في ذلك او نقول علمت انه اي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي
يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب فعده اي عد عدم المانع
من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز لما عرفت ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود حتى يتعلق حقيقة شرطا
بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه المقصد العاشر في مباحث العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال
وبيان احكامهما عندهم قال الآمدي بطلان الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه جرت العادة لبعض
المتكلمين بذكر هذه المسائل على تقدير صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وقد اورد في هذا المقصد مسائل ثمان
الاولى في تعريفهما واورد ما قيل فيه قول القاضي انما الاول اي العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقولنا صفة الجواهر
فانها لا تكون عللا للاحوال وتتناول الصفة القديمة كعلم الله وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم
الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى الايجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي
هو المعلول والمراد بوجود المعلول للعلة لزومه لها بحيث يصح الترتيب بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يعللون
بالمعاني الموجبة للاحكام في محالها ويعبرون عن تلك الاحكام واعيانها احوالا الا ما توقف على شرط كما ستأتي ونفاة الاحوال
من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا لان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء فلا وجوب ومثبتو الاحوال
منهم يوافقونهم وهذا وقوله لمحلها احتراز عن حكم الصفة لا يتعدى المحل اي محل تلك الصفة فلا توجب العلم والقدرة
والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لامتناع قيام المعنى بمحلين ولانه لو اوجب لها احكاما لكان المعلوم مثلا اذا تعلق به
العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو باطل وعلى هذا التعريف الذي ذكره للعلة فالمعلول هو الحكم الذي توجبه الصفة لمحلها وانما قيل
وقيل العلة ما يوجب معلولها عقيبها بلا فصل اذا لم يمنع مانع او العلة ما كان المعلول معللا به او هو اي كون المعلول
معللا به قوله اي قول القائل كان كذا لاجل كذا وكلها فاسدة لاختلال العلم فلذلك فرق اما الاول فلان المعلول مشتق

من العلة

من العلة اذ معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها فيلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة اذا اوجبت معلولها في اول
زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب فيها وان لم يوجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه تخلف المعلول عن العلة التامة فيحصل
وهو غير معلوم عند المتكلم وان اعتبار عدم المانع باطل فان احكام العلم العالمية للاشعرية لم يتخلف عنها ومع ذلك وسيأتي ان احكام
العلة لا تكون مشروطا بشرط اصلا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلول والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة
فالدور لازم فيه ايضا واما آخره وهو ان العلية الى القول على ان ما كان ركيكا لا يحل ذكره ولا سيما انه ليس معنى العلية
وقولهم العلة ما تغير حكم محلها اي تنقله من حال الى حال فان العلة هي التي يتجدد بها اي بتجددها الحكم فيخرج الصفة
القديمة اذ لا تغيير بها ولا تجدد مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة للعالمية عندهم ويخرج ايضا الاول
الصفات الحادثة في اول زمان حدوثها فانها توجب لمحلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ
لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما وكذا ان تأخذ من كل واحد من هذه التعريفات لم يعرف العلة يعرف بها المعلول فيقول المعلول
ما اوجبته العلة عقيبها بلا فصل اذا لم يمنع مانع او المعلل بالعلة وما كان من الاحكام متعلقا بالعلة وما يتجدد
من الاحكام بالعلة المسألة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي
اوجبت له الحكم وانكره الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال لانه انكره اي الاستاذ
الحال وكلامه فيها على سبيل التنزل اي تسليم ثبوت الحال وذهب البصريون من المعتزلة على تعدي حكم العلة عن محلها
وجوزوا ان لا تكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة لا في محل فانه يدل بها لانه لا يريدهم
لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت المعتزلة ان توابع الحيوة كالعلم والقدرة
والارادة وسائر ما يشترط فيه الحيوة بمحل الحيوة اذا قامت بجزء من الحي اوجبت للجميع حكمها فكان الجميع عالما قادرا اذا
قام العلم والقدرة بجزء وخص بعضهم من جملة ذلك اي توابع الحيوة كالالوان عند من ثبت لها احكاما فان حكمها لا
يتعدى محلها بالخصوص واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها اولا فالمتقدمون منهم في القسم الثاني وقالوا اذا
قام الحيوة بجزء من الشيء كان الحي هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشيء فانها اي الحيوة ليست من توابع الحيوة اي ليس فيها المحل
مشروطا بها بل الحيوة وكل ما لا يشترط بها كالالوان ان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز
ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية لعلمت اما بنفسها وبطل بانها عرض والعرض لا يقوم
بنفسه فيبطل النص او بغيره اي بسبب العلم على محل بغيره وماهيته الحكم التي اوجبت اما ان يوجب العالمية لجميع
الاشخاص فيبطل الاختصاص وبوجبها لبعض دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون بالعالم بعلم
قائم بغيره وهو باطل بالضرورة فان قيل العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن لم لا يجوز في جميع العلل الجواز
ان يقوم بعضها بنفسه اذ وجد لجوهر يجوز ان يكون علة وثبوته يتابع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر يجوز ان يكون علة
استلزم قيام العلة بنفسها لكن ليس يلزم منه استلزام التعدي مطلقا وانما يجوز ان يتعدى الحكم اذا كان محل العلة جزء المحل الحكم
كما صوره في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون ذلك العالم بعلم قائم بغيره ليس كذلك فان هذا الجزء الذي يتعدى الحكم منه اليه

والنقض فانه اى ما ذكرتم منقوض اى بان الحكم الذى [illegible] العدم فى مسألة [illegible] هو العلم فلا ينقض الحكم الكلى ويوضح
ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم جوزتم كون البارى عالما [illegible] والعقل ليس [illegible] العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما
كونه معلوما مقدورا مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه اى نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مرادا ومذكورا
ولكن الالزام عليكم لكون العلم [illegible] علة لكونه [illegible] ولا قيام للعلة بمحل الحكم فى هذه الامثلة قلنا [illegible]
وجود المحبة علة للرؤية [illegible] زيادة على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض [illegible] وجوده عين ذاته فيجعل علة
لرؤيته فلا اشكال وقيام العلم بجزء لو اوجب الحكم للكل [illegible] كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه
وقام الجهل بجزء آخر لا يقال هذا اى قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر [illegible] ممتنع لتضادهما اى لتضاد العلم والجهل
باعتبار تضاد حكميهما العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء [illegible] الجهل بجزء آخر والا كان الكل عالما جاهلا معا
لانا نقول انه يعنى قيام العلم بجزء والجهل بجزء آخر جائز [illegible] فانا اذا قطعنا النظر عن تعدى حكمى العلم والجهل من الجزء
الى الكل كان قيام كل منهما بجزء ممكنا [illegible] لتضاد حكميهما كما ذكرتم انما هو باعتبار تعديهما
الى غير محلهما اى تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما [illegible] اعتبار التعدية [illegible] المتنازع فيه [illegible]
دون تلك القيام الممكن لذاته [illegible] ما ذكرتموه انما يتأتى فى العلم والجهل لا فى جميع العلل التى جوزتم تعدية احكامها [illegible]
تقوم القدرة على تحريك جسم ثقيل من شخص والعجز عنه [illegible] لو جاز تعدى الحكم الى الكل [illegible]
ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا [illegible] الجواب انما
ينهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة [illegible] القاعدة الكلية [illegible]
امتناع تعدى الحكم عن محل العلة ضرورى [illegible] الوجوه وشرع فى جواب الالزامات
التى ذكرها الاستاذ بقوله واما العقل فلا يوجب لمحله حكما [illegible] ولا العلم ونحوه يوجب لمتعلقه
حكما والا كان المعدوم الممتنع صفة ثبوتية اذ تعلق العلم به [illegible] المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به
كهو بعد تعلقه به [illegible] المعلومية والمذكورية والمرادية [illegible] الثالثة العلة وجودية
[illegible] لكن اختلفت طرقهم فى بيانه اى بيان كونها وجودية [illegible] الضرورة فان الكلام فى الحكم الثبوتى والعدم المحض
والنفى الصرف لا يكون موجبا له قطعا [illegible] موجب الحكم الثبوتى امرا وجوديا [illegible] ومنهم من
احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية بعلم معدوم [illegible] على الآخر فاذا عدما اى العلم
والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع فى ثبوت الصفة العدمية لا فى سلب الصفة [illegible]
ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى [illegible] ان يسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب
موجبا لحكم [illegible] البطلان [illegible]
العدمين [illegible] نحن نقول لو جاز ان يكون
العالمية معللة بعلم عدمى [illegible] عالما جاهلا [illegible]

من جهة واحدة [illegible] العلم [illegible] عالما [illegible]
محل [illegible] جاهلا [illegible] امكان اجتماع [illegible] على هذا
الامكان اصلا الوجه الثانى شرط العلة [illegible] المحل الذى يوجب له الحكم [illegible] العدم [illegible] يوجب له حكما
ثبوتيا قلنا ان اردت بالقيام اى قيام الامر الذى هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها فهذا
النزاع لان معنى كلامكم [illegible] ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم [illegible] وان اردت بالقيام
اختصاص المحل بالامر الذى هو العلة [illegible] المحل [illegible] العدمى [illegible] ان يكون العلة عدمية [illegible]
بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه [illegible] على
المعدومات فلابد ان يكون العلة موجودة [illegible] الايجاب الوجودى [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] العلم [illegible] كونه عالما [illegible]
[illegible] الاحوال [illegible] الموجب للعالمية [illegible] العلم [illegible] الوجود [illegible] والعلم [illegible]
[illegible] العلة [illegible] العالمين [illegible] العلم [illegible] موجود [illegible]
موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذى هو موجود [illegible] العلم مع الوجود [illegible] المسألة
الرابعة العلة العقلية التى كلامنا فيها دون العلل الشرعية مطردة تستلزم وجودها وجود حكمها اى كلما وجدت العلة وجد
الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف [illegible] من مثبتى الاحوال ومنعكسة تستلزم
عدمها عدم حكمها اى كلما انتفت العلة انتفى الحكم [illegible] فى الاحوال الحادثة [illegible]
اثبتوا العلم والقدرة [illegible] العالمية والقادرية [illegible] من مثبتى الاحوال واوجبوا [illegible] الانعكاس [illegible]
فى الاحوال [illegible] البارى [illegible] بلا علم وقدرة [illegible] وقالوا الله عالم قادر بلا علم
وقدرة [illegible] العالمية [illegible] العلم [illegible] البطلان [illegible] العلم
من الصفات [illegible] عالما [illegible]
العالمية بلا علم ولا علة [illegible] العالمية [illegible] العلم [illegible]
[illegible] المعقول [illegible]
العالمية [illegible] العلم [illegible]
اللازم من عدم الانعكاس [illegible] الحكم [illegible] العلة [illegible] الاصحاب [illegible]
[illegible] الصفات [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] ليس كل مطرد منعكسا [illegible]
كالعلول [illegible] لان الاطراد والانعكاس [illegible] الشرط [illegible]
اذا كان [illegible] منعكسا [illegible] العلة [illegible] العلم

مثلا على العالمية دون العكس مع تلازمهما تسويا واستواء لانا نقول تستند العلة عن عكسها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا
ان العلم يوجب كون محله عالما ان الحال بالنصوص يعنى وجد العلم ما وجب كون محله عالما ولا النصوص عكس ذلك بحوار بعال ثم كون
المحل عالما ما وجب له العلم ونعلم بالضرورة بعضا او من تسل الحكم يرشدنا الى ان شيء العلة عما اشار كما في الاطراد والانعكاس
المسئلة الخامسة ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا باشتراط انعكاس العالمين يثبت الحال وهو الحكم ضروري وانه لا
مقصور على بلا عالمية يعنى انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشيء آخر اصلا ولو لم
سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا باشتراط عكس لنا الجزم بالعالمية لا بعد تصور ذلك الشرط
والتصديق بوجوده فان قيل ايضا العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل او مشروط بالحياة واستغناء الضد
اى اضداد العلم قلنا هذه شروط وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور والكلام في شروط تاثيره وايجابه
للعالمية الفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها المعلول بالفعل وجودها مع تلازمهما المسئلة السادسة لا يوجب
العلة الواحدة حكمين مختلفين ومن اختلف فيه فجوز بعضهم ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه
بقوله واعلم انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين بان جاز ثبوت احدهما دون الاخر كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما
حكمان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة ولا يرد على لا انفكاك او عدم الاطراد وذلك لانه اذا
وجدت تلك العلة فان وجد شيء من الحكمين كان تسلسلا بين المعرض خلاصه وان لم يجب بل جاز استغناء احدهما سرت
تلك العلة كانت العلة غير مطردة فيلزم ههنا اشكال الاول ان الله عالم واحد وعالميته متعددة بحسب تعدد المعلومات في كونه
عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض فانه لا يستلزم احدهما الاخر فهذه العالميات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة هي
ذلك العلم الواحد الثاني انه قلت الذى التزمه القاضي وقال عالميته بتعدد بحسب تعدد المعلومات مع ذلك معللة بعلة واحدة
الآمدي بان القاضي لما اعترف بان كونه عالما بالسواد مخالف لكونه عالما بالبياض يلزم تعدد الاحكام مع تعدد علتها
من تعليلها بعلة واحدة اما اجتماعها معا واما عدم اطراد تلك العلة وايضا يحتمل الصفات من الاشاعرة في علمه
غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة وزعم انه يخالف لمذهب الشيخ والائمة وانه ليس له برهان على امتناع ذلك
واما عندنا فيمتنع تعدد العالمية اذا الصدور لمعلول العلم الواحد او يعلل العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا يجوز
في تعدد التعلقات في جميعهم واما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم الاشكال
الثاني الحي وجب صحة العالمية في صحة العادة معا او وجب عليه واحد فحكمين مختلفين قلنا الحي شرط لوجود الصحيح
هي شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين وعلى ان جاز الانفكاك بين الحكمين وان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد
والعالمية بالعلم بها اى بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شيء من المحاسن وقال امام الحرمين يجوز الامران
فلا عكس فيهما في الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا تتعدد الا بدليل السمع على احدهما وقال الامدي الحق التفصيل
وهو انه يجوز الامران في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات فيمنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس
في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما

في الشاهد وان كان من جنس واحد فقد سبق ان عالميته واحدة معللة بعلة واحدة واما التعدد والاختلاف في التعلق
والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين على عكس الاول وهو انه لا يمكن
تعليل واحد واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل او التركيب والكل باطل اما على الجمع فلانه استغنى كل
عن كل كما مر في ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولا العلتين بما تماثل وتضاد في الاجتماع في محل واحد فلا يكون
من جنس الحكم واحد منه او مختلفان يجوز اجتماعهما فاذا ثبت احدى العلتين وتلك الاخرى فان اسند الحكم فلا اطراد للعلة الثابتة
وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنتفية وذلك مع جواز الافتراق بين المختلفين فالامر في المختلفان لا يزال يعلل احكامهما
فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بمن يوجب كونه عالما لا قادرا وقيام القدرة به يوجب عكس ذلك وانا على اصل الضرورة
انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذه المسئلة مبنية على حكم كلى ضروري فان قيل العالمية معللة على
السواد بسلب الضد بعلتنا وهي حكم واحد قلت لا تمنع انهما العلتين لا تعارض كالعلم والقدرة والعلة هي العلم المتحد
فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة ان سلم اختلاف العلتين في الحقيقة منع اتحاد القابلين فيهما واما على البدل
التركيب فلان حقيقته بما ثال لا تتراود الا اجتماع واحد فادام لم يوثر في الحكم منفردة تبين كما هو الغرض لم توثر فيه مجتمعين
وذلك لان امضاء العلة الحكم اما ضرورة ادانها لا اعتبار لامر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى
ذاتها وبه منع ظاهر المعارضة بين المجموع للكل واحدة فلا يلزم خروج كل منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة
لها احكام مختلفة ضرورة كما نبهنا على انه لا تنقلب اى لا تنتفي فاذا علل حكم واحد بمجموع صفتين لم يكن هناك اختلاف في احكامهما
المسئلة الثامنة الفرق بين العلة والشرط على راى مثبتى الاحوال هو من وجوه ستة الاول العلة مطردة منعكسة اوجب
وجود الحكم قطعا والشرط لا يطرد ومن ولا يوجب معه المشروط كالحياة للعلم الثاني العلة وجودية لكنها والشرط قد يكون
عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي فانه لا يمنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ
لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه كما يؤثر في وجود المشروط فلا يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان
الشرط لا بد ان يكون وجوديا الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون لمشروط واحد شروط كثيرة يلزم انتفاؤه بانتفاء
كل واحد منها كالحياة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او نحوها بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع
الشرط قد يكون بمحل الحكم والعلة صفة يعني في محل الحكم لا يجوز ان يكون علة الحكم لانه لا يكون من قوائم الموثر فيه وصوره ذلك
المحل الذي هو العلة كما عرفت يكون محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تتعاكس اى لا يكون العلة
معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون شرطا للمشروط اذ قد شرط وجود كل من الامرين الآخر قال به القاضي
والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفى بمجرد امتناع وجود
المشروط بدون الشرط كتعاقب كل من المتضايفين المتلازمين بالآخر فان حاصل كل منهما ممتنع بدون حصول الآخر ومثل ذلك
سمى دورا معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف
المشروط عليه اى على الشرط ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط الحادث ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث

مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا يعقل العالمية بدون العلم في حال الذي كذا الحكم
بالقياس الى علية السابع الصفة التي تكون علة كالعلم مثلا لا يشترط كالحياة والمحل وليس لها علة فان العلم من حيث الذات
ويحتمل علة للاحكام فالعلة لا تكون معلولة وبعضها والشرط قد يكون معلولا فان كونه حيا شرط لكونه عالما
كونه حيا معلول للحيوة الثامن الحكم الواجب يتوقف على علة شرطه بل اتوقف على ان لا يوجب بوجوده شرط كالعالمية فانها
مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة التاسع العلة يصح تعليلها بها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا
لشروطه خلاف فقال القاضي كالحيوة للعلم فانه يصحح الحيوة وان لم يكن علة العلم بل شرطا له لكنه علة مصححة ومؤثرة
في صحته وموجبة لها وسنة المحققين لتجويزه وهذا اي بحث العلم وصحته على شرط اخر كمعاد اضداده ووجود محله
مع فهم كل هو سنة بالتصحيح ولما كان هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن
مناقشتها والله الموفق

الموقف الثالث في الاعراض

وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات
فمنها
الصفة من ويخص وينبغي ان يعلم ان الصفة الثبوتية اي ما ليس السلب داخلا في مفهومها وهي قسيم الصفات السلبية لا الاخرى ثم هاهنا تقسيم
المذكور عندنا اي عند الاشاعرة منقسم الى قسمين نفسية وهي التي يدل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا
او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي
تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كون
وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لها امر معقول بالقياس الى ذلك
الغير وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه من معنيي الصفة النفسية والمعنوية
انما هو على راي نفاة الاحوال منا وعليه اكثرهم وقال البعض من اصحابنا كالقاضي في اتباعه منا على راي مثبتي الحال الصفة النفسية
ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا او ذاتا او شيئا او متحيزا او موجودا او قابلا
للاعراض حال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها وهي ما يصح توهم
ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهؤلاء قد يسمون الصفة المعنوية الى معلل كالعالمية والقادرية ونحوهما الى غير معلل كالعلم
والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة به
واما عند المعتزلة فاربعة اقسام اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم الى اربعة اقسام الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه
منهم هي الاخص وصف النفس وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المختلفين كالسوادية والبياضية
والجوهرية والاجتماع صفتي النفس في ذات واحدة وقد يجعلون اللونية صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة
الصفة النفسية هي الصفة اللازمة للذات كالتحيز اي صحته وابتناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات
اللازمة ليس واحدا متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ومن خواص ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانها لازمة
لذاته واتفقوا في نفي الحصر وانبتوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم بمعنى انها ثابتة للشيء
في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككونه

ثابتا عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة اي غير اللازمة للثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة
بالفاعل اي على مذهب الحدوث فانه ليس صفة الصفة عن مجرد صفة نفسية اذ لا يثبت حال العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم
متصف بكونه شيئا ولا صفة معنوية اذ لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا يعقل ثبوتها في
حال العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا تأثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي يجب
لموصوفها عند حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وفي
التضح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير واجبة الحصول لموصوفها
عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر من الحيوان طاعة او معصية او تعظيما او اهانة فان الفعل
قد يوجد غير متصف بشيء منها اذا لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا
لم يكن قصد الى طلب الفعل واما غيرها اي غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة
له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة
لان الاتقان في العلم او الارادة فقال بعضهم اي بعض اتباع العلم وجدوه فان من تعقل بصنعته وحصل له فيها ملكة قد يوجد منه
في بعض الاوقات ملكة الصناعة على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال
آخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة وشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان لا تأثير للعلم الا في الفرق
بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا في ان ذلك هل هو بحسب تعلقه بالارادة فان كان معه اي العلم
الاول دون الآخر كان ضروريا وقال آخرون لا فرق بين الارادة ولا فرق بين العلمين في ذلك خلاف في التحسين والتقبيح
الحدوث وجوبا كالتحيز فيكون من قبيل الواجبة او هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

المرصد الاول

في المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريف العرض وانه موجود ثابتا
موجود قائم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه اذ خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والحق بذلك ما هو اعم وما هو جوهر
اي ذات الجوهر وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت اي التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال
بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو يعم الصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من
اقسام الموجود وانه سيعوض بصفات الله تعالى على اصل المغايرة بين الذات والصفات وانا لم يتعرضه الا ان يقال ذلك انما يرد لو كان
المحدود ما اختاره اهل التعريف لانه اي العرض باق حال العدم عندهم منفكا عن الحق الذي بنوا عليه المعاد ولا يصدق
بالمتحيز حال العدم فلا يرد عليهم الفنا اي فناء الجوهر فانه عرض عندهم وليس قائما بمحل بل موجود لا في محل واما
بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجواهر وللاستدراج في تحقيق عندهم ولا ينعكس ايضا على اصل من يثبت عرضا لا في محل
كابي الهذيل العلاف من المعتزلة فانه قال ان بعض انواع كلام الله تعالى لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل
والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثتين لا يلتفت اليه واما عند الحكماء فهو ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت في موضوع اي محل مقوم لما حل فيه بمعنى وجوده في كذا وان كان يطلق على مثل كذا وكذا بطريق

الاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان متقاربة كوجود الحيز في الكون والحلول الحيزي وكوجود الجسم في المكان والزمان ومنزلة
الشيخ التحيز او العرض كونه في الشيء ان يكون بحيث يتبع وجوده في الموضوع بحيث الاشارة اليهما واحدة كما
في تعريف الحلول دون نوع من صور العبارة او وجود السواد في محله بحيث يكون وجوده في الجسم هو بعينه وليس شيء او مع
ان يعالك [illegible] في تعريفه بقاء بالمحل [illegible] عن المكان [illegible] وعرفوا الجوهر بانه ما [illegible]
الخارج لم يكن موضوع [illegible] ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا [illegible] ان الوجود
على المناسبة الجوهر والعرض ومن ثم [illegible] الجوهر على ذات الباري **المقصد الثاني** في اقسامه عند المتكلمين وهو اي
العرض اما ان يختص بالحي وهي الحياة وما يتبعها من الادراكات المختصة بالحي ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة
والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحياة [illegible] واما ان لا يختص به وهي الاكوان المنحصرة في انواع اربعة
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات بالحواس الظاهرة كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها
وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة [illegible] وآخرون الى انها غير محسوسة
فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمع والمفترق واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق [illegible]
كونها وجودية [illegible] واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المذكورة غير المختصة بالحي وغير
المختصة متناهية بحسب الوجود بمعنى ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق [illegible]
[illegible] اي من العرض انواع غير متناهية [illegible] الامكان [illegible] اعراض [illegible] للاعراض [illegible]
[illegible] الى الوجود [illegible] ابو هاشم [illegible] الاشاعرة ونظر
الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان [illegible] متناه [illegible] الجبائي
واتباعه والقاضي منا [illegible] والحق عند المحققين هو التوقف
وعدم الجزم بالمنع او الجواز لضعف المأخذ [illegible] اما ضعف الثاني [illegible]
المقدمات المشهورة من الطرفين واما ضعف الاول [illegible] الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد
والالف مراتب غير متناهية [illegible] برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود [illegible] ولا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد
من تلك الانواع غير متناهية [illegible] ابو هاشم **المقصد الثالث** في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى ان
العرض ينحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات [illegible] اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرة
ولم يأتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه [illegible] الاستقراء الناقص [illegible] ضبطه [illegible]
وسيتلي الاستقراء [illegible] قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة [illegible] الاول هو الكم [illegible]
بالعرض [illegible] كالعلم [illegible]
والمراد بالقسمة [illegible] المتصل والمنفصل [illegible]
المعنى [illegible]

عند اللاحق والمتصل الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك متصلان لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل
القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمتصل [illegible] الحكم بقبول القسمة لانه
المتصل ولا يخفى عليك ان الذي [illegible] كلامه السابق [illegible] الانقسام [illegible] المنفصل
[illegible] المنفصل [illegible] المتصل [illegible] المعنى الاول [illegible]
[illegible]
[illegible] المتصل الا ان الوضع الذي [illegible] المنفصل لا يمكن [illegible]
نوع اشعار [illegible] وهذا المعنى يلحق [illegible] الزيادة [illegible] المعنى الاول بل
هو شامل للمتصل والمنفصل معا [illegible] ولا يرد قول الامام الرازي انه يختص بالمتصل [illegible]
لخروج المنفصل عنه والثاني وهو الذي يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة لذاته [illegible] القياس
الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف [illegible] بينهما [illegible]
[illegible] لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته [illegible] النوع [illegible] المقصد الثالث
ولا يرد على [illegible] الكيف [illegible] في العرض الذي [illegible] اقسام الموجود والاول [illegible]
[illegible] النسبة في اقسامه سبعة الاول [illegible] حصول الجسم في المكان اي الحيز الذي يخصه [illegible]
[illegible] حقيقيا [illegible] حصول الجسم [illegible]
[illegible] او الاطلاق [illegible] او غيرها [illegible]
[illegible] الثاني متى وهو حصول الشيء في الزمان [illegible] كالحروف [illegible]
[illegible] كالاسبوع والشهر والسنة [illegible]
[illegible] الثالث
الوضع وهو هيئة تعرض للشيء اي للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض [illegible] وبسبب اجزائه
الى الامور الخارجة عنه [illegible] السماء [illegible] الارض [illegible]
[illegible] الوضع [illegible] الى
الامور الخارجة [illegible] النسبة [illegible] الاجزاء [illegible]
النسبة [illegible] الوضع [illegible]
[illegible] النسبة [illegible]
[illegible] المتصل [illegible]
النسبة [illegible] الوضع الرابع الملك [illegible]
[illegible] الملك [illegible]

ملخص ۳

حقيقة ٤

سبب المكان المحيط به الا ان المكان لا يستقر باستقرار المتمكن سواء كان ذلك المحيط من الجسم [illegible] كالاهاب [illegible]
مثلا او لا [illegible] سواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف
والقميص وغيرها الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى
كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة والبنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة
فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الاين واذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا
مكان كان الحاصل مضافا لان لفظ المكان متضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى [illegible] من جهة المقولة وهذا الذي
صورناه لك [illegible] الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف وبين المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما [illegible]
فيه الكلام حاصلا [illegible] السادس ان ينفعل وهو التاثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له ما دام يتسخن حالة غير قارة هي
التاثر التسخني الذي هو من مقولة ان ينفعل فهو معنى ان ينفعل [illegible] ما هو مبدأ التسخن اي السخن الذي [illegible]
التسخن الذي هو من مقولة ان ينفعل [illegible] من مقولة الكيف [illegible]
في [illegible] اي [illegible] المتسخن [illegible] السخن الذي هو من مقولة ان ينفعل [illegible]
الاستعدادي من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان [illegible] ان يفعل وان ينفعل دون الفعل
والانفعال [illegible] الوحدة والنقطة خارجتين [illegible] انهما عرضان [illegible] وجودهما
في الخارج وان [illegible] انهما عرضان موجودان [illegible] الاعراض [illegible] في السبع على [illegible] ما هو عرض
مندرج تحتها [illegible] عرضا خارجا عنها بل [illegible] المقولات [illegible] الاجناس العالية
على ان كلا منهما جنس عال للاعراض [illegible] هذه السبع [illegible] اي الوحدة والنقطة [illegible] ان كلا منهما
مقول على ما تحته [illegible] لا يندرج [illegible] الاعراض خارجان عن السبع
[illegible] الاجناس العالية [illegible] الامور [illegible] ان يكون [illegible] على ما تحتهما [illegible]
عرضا وان يكون ما تحتهما [illegible] كما ذكر في الملخص
لان كلا منهما عرض [illegible] على [illegible] خارج عن [illegible]
مقولة الكم على ما زعمه قوم فقط لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته [illegible] واعلم ان [illegible] المقولات العرضية
الامور السبعة تشتمل على [illegible] السبعة [illegible] عالية والثاني [illegible] للاعراض جنس عال [illegible]
من حصر [illegible] كل واحد من السبعة جنسا [illegible] لجواز ان يكون ما تحته امورا
مختلفة بالحقيقة هو عارض لها [illegible] عرضا عاما لا جنسا [illegible]
اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية [illegible] كل واحد منها جنسا [illegible] عاليا او ان يكون
[illegible] او اكثر [illegible] جنس اخر [illegible]
سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية [illegible] اصلا ولا الحصر [illegible]

هي كون الشيء في المكان اي بحيث يمكن [illegible]
والمتمكنية من مقولة الاضافة [illegible]
الشيء في المكان [illegible] الى الشيء
والمكان [illegible] بالقياس الى نسبة
اخرى [illegible]

[illegible] ان ينفعل [illegible]
ذكر [illegible] ان ينفعل
وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن
[illegible] حالة غير قارة هي التأثر التسخني
الذي هو من مقولة ان ينفعل [illegible]
ان ينفعل [illegible]
[illegible] اي مبدأ التسخن الذي [illegible]

ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المعلم الثاني لجواز مقولة اخرى اي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد احتج
ابن سينا على الحصر بما خلاصته ان العرض [illegible] وكيف في [illegible]
العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة اولا والثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة اولا [illegible] اقسام لا يخرج العرض عنها
وغيرها الجوهر وانحصر اقسام الموجود الممكن في اربعة وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء اي اجزاء موضوعها بعضها الى
بعض وهي الوضع اولا تكون النسبة بين اجزاء موضوعه [illegible] الى امر خارج عنه [illegible] النسبة اما الى كم [illegible] فان
كان ذلك الكم قارا [illegible] اجزائه معا فان [illegible] ذلك الكم القار [illegible] موضوع النسبة [illegible]
هو الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف [illegible] واما الى الكيف ولا يعقل
النسبة الى الكيف الا بان يكون منه غيره وهو ان يفعل او يكون هو من غيره وهو ان ينفعل واما الى الجوهر فهو لا يعقل النسبة
لذاته [illegible] العارض من عوارضه [illegible] ذلك العارض مما ذكرنا من الاعراض [illegible] والنسبة الى الجوهر [illegible] الى
النسب المذكورة [illegible] الممكنات الموجودة في عشر مقولات [illegible] الاعراض [illegible] على ما ذكر
في [illegible] الحصر [illegible] ان النسبة الى الكم القار [illegible] بالاحاطة [illegible] في الاين [illegible] النسبة الى الكم
القار [illegible] من سطحي جسمين [illegible] والمطابقة [illegible] الاطراف [illegible] في الوضع نسبة الاجزاء
الى الاجزاء والى الخارج [illegible] الاقسام [illegible] النسبة الى الكم
والنسبة الى الكيف [illegible] اقسام المذكورة [illegible] من اقسام [illegible] النسبة الى [illegible]
هو الكم المتصل [illegible] برهان على [illegible] وايضا فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار [illegible]
ان يكون متى [illegible] الزمان [illegible]
الذي [illegible] الحركة نسبة الى الزمان [illegible] الى الزمان لحصولها فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر
معقولة كالحصول فيه [illegible] الاعراض في ذات الجوهر [illegible] في نسبة
الجوهر [illegible]
ولو فصل [illegible] الوجود [illegible] الموجودات الممكنة غير ذلك الذي ذكرناه كان هذا التقسيم
ضابطا ووجب الرجوع [illegible] الى الاستقراء [illegible] هذه [illegible] وان اورد ابن
سينا ما ذكره [illegible] الاستقراء [illegible] الى الضبط [illegible] المنتشر [illegible]
لضبط [illegible] واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات [illegible]
[illegible] الاستقراء الذي [illegible] ضعفا [illegible] المقولات [illegible] الجوهر والكم والكيف والنسبة
الشاملة للسبعة الباقية [illegible] الحركة [illegible] العرض [illegible] الحركة وان كان [illegible]
[illegible] النسبة [illegible] العرض [illegible] الكم [illegible] الكيف [illegible]
[illegible] المقولات [illegible] الموجودات [illegible] الامور العامة [illegible]

قوله ان النسبة الى الكيف لا يعقل الا [illegible]
[illegible]

كالوجود والشيئية والامكان والنوع ويحمل الست [illegible] عليهما او ككونهما من المقولات نحو الاسود والاسود وجاز عنهما لانهما
اجناس لما تحتها من اجناس وحده نوعية مثل السواد والبياض والاسود والقرمز في كون السواد والبياض لا يحصل به ما يحصل به نوعه
فالواو اما الحركة فالحق انها ليس معنى لان يشتمل [illegible] يتضمن الى ان يحوله الفعل والا يتعلق اعتبارها فلا [illegible] يحتج
بينهما **الفصل الرابع** في اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة
واللون والضوء مثلا ليست عرضا بل جوهر او العائد به اي بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه [illegible]
فلعله لا يبالي بشأنهم كابي الهذيل العلاف من معتزلة البصرة فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل الباري
مريدا بها اي بتلك الارادة والضرورة كافية لنا في هدم المخاصمين فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات
والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بالبداهة ولا شك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة
قائمة بنفسها وكون الباري مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة **الفصل الخامس** في ان العرض
لا ينتقل من محل الى محل على ما هو انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا الحكم مما اتفق العقلاء على صحته وعند المتكلمين لان
الانتقال انما يتصور في المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في
المتحيز والعرض ليس بمتحيز ومن يظن ان ذلك الانتقال المشبه ادركنا انتقال الجوهر من مكان الى آخر واما انتقال العرض
الذي لا اشارة فيه هو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه
من برهان لانه لا يخلو حال الانتقال اما في المحل الاول او الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول يستلزم [illegible]
على الانتقال عند كونه في المحل الثاني [illegible] عن الانتقال اليه واما في محل آخر ونعود الكلام الى انتقاله الى هذا
المحل ويلزم ذلك المحذور [illegible] ان يكون انتقال العرض [illegible] ان يكون مفارقة لمحل مع آن
مقارنته لمحل آخر واما عند الحكماء فلان تشخصه اي تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمهما والا انحصر
نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه لان حلوله في العرض موقوف على تشخصه ولا للمنفصل [illegible] لا يكون [illegible] ولا محلا
له لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اي تشخصه لمحله والحاصل في المحل
الثاني هو [illegible] اي تشخص آخر غير الشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول [illegible] تشخصه لم يتصور
مفارقته عنه باقيا بتشخصه [illegible] ولا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي [illegible] بل شخصا آخر من نوعه
فلا انتقال من محل الى آخر لا يتصور [illegible] الهوية المستقلة من محلها الى الآخر [illegible] فلا انتقال اصلا
وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم منه انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته
وفيه بحث لان [illegible] بهويته الخاصة بتشخصه [illegible] كون الشيء علة لنفسه [illegible] مع تشخصه [illegible]
وان [illegible] فان اريد [illegible] الشخص المعين وان اريد معناه [illegible] الوجود [illegible] افراد ماهية نوعه
انما يكون [illegible] تلك الافراد [illegible] على الدليل [illegible] استواء نسبة المنفصل الى الكل [illegible] ان يكون له
نسبة خاصة الى الشخص المعين [illegible] المنفصل [illegible] لان يختار ما شاء [illegible]

في عرض يخص نوعه في تشخصه [illegible] اسباب الاسباع الانتقال العرض يحتاج الى المحل بالضرورة واما ان يحتاج
العرض المعين الى محل معين فلا نعلم [illegible] الى العرض المعين [illegible] بذلك المحل المعين [illegible]
او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم ان لا يوجد العرض في الخارج
لاستحالة المحل الذي يحتاج اليه وهذا ابطل [illegible] الاول واسع الانتقال [illegible] وفيه نظر اذ يحتاج
العرض المعين الى محل [illegible] المعين الى محل مطلق [illegible] المعين [illegible]
المطلق [illegible] في كل معين من المعينات [illegible] الى محل [illegible] وجوده في الخارج
فيلزم ان لا يوجد العرض فيه واما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق [illegible] ولا يحتاج الى المعين [illegible]
اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين [illegible] من باب
الماهية المطلقة التي [illegible] المحفوظ [illegible] موجودة في ضمن
المجردة [illegible] في الخارج وجودها [illegible] في الجسم بالنسبة الى الحيز
[illegible] يحتاج في كونه [illegible] الى الحيز بالضرورة واما ان يحتاج الى حيز معين [illegible] والثاني باطل [illegible]
وجوده [illegible] في الجسم [illegible] الجسم عن الحيز المعين [illegible]
[illegible] فان قيل هذا الدليل [illegible] من امتناع الانتقال على الاعراض [illegible] فان رائحة التفاح [illegible]
الى ما يجاوره والحرارة [illegible] من النار الى ما يماسها [illegible] في المحل الثاني [illegible]
[illegible] من الرائحة والحرارة [illegible] للاول الحاصل في التفاح او النار [illegible] الفاعل [illegible] بطريق العادة
[illegible] المجاورة او المماسة [illegible] وذلك التشخص الآخر على المحل الثاني من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب
[illegible] المجاورة او المماسة **الفصل السادس** لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء [illegible]
[illegible] والمذكور في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز [illegible]
[illegible] الشيء [illegible] على التحيز [illegible] الا في المتحيز بالذات [illegible] تبعية [illegible] لا يكون [illegible]
[illegible] سبق [illegible] الثالث [illegible] والعرض ليس بمتحيز بالذات [illegible] تابع في التحيز [illegible]
الوجه الثاني العرض المتقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه [illegible] قائم بعرض آخر [illegible] الاعراض المتقوم بها الى
غير النهاية [illegible] الاعراض المتسلسلة [illegible] وقد عرفت بطلانه [illegible] قيام العرض [illegible]
بنفسه [illegible] من محل [illegible] الى الاعراض [illegible] الى الجوهر [illegible] الكل قائم [illegible] من محل يقوم به
وان [illegible] الى الاعراض [illegible] الجوهر [illegible] فلا يكون عرض [illegible] العرض [illegible] اي هذان الوجهان
ضعيفان [illegible] الاول [illegible] ان القيام [illegible] التحيز تبعا كما ذكر [illegible] الاختصاص الناعت [illegible] اختصاصا
بحيث [illegible] ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر [illegible] والثاني [illegible] اختصاص السواد بالجسم [illegible] اختصاص [illegible]
بالكون [illegible] اي [illegible] معنى القيام [illegible] ان التحيز صفة [illegible] قائم به [illegible] التحيز [illegible] تبعا

بمعجزة وإلا كان الشيء الذي هو المعجز منشؤه وطائفة أن يقال إن جزء المعجز الصادر من ملك الجوهر لا بد أن يقوم المعجز إلا
بالجوهر حتى يحصل الشيء في الجوهر وإذا كان كذلك فبعض المعجز بعد اشتراط سلامة الجوهر بسلامة الجوهر بشرط الشيء
أو يقال إن قولنا بعدم المعجز الصادر بالجوهر فيكون صانع كل معجز منشؤه وطائفة بحسب آخر به وهكذا إلى ما لا نهاية له
الأمر الثاني أوصاف الباري تعالى فإنه تعالى كما يستبينه من غير مشابهة المعجزة في ذاته وصفاته وأما الوجه الثاني فلأنه لا يستحيل
أن يقوم عرض بعرض ثالث ذلك العرض الثاني بآخر منه إلى أن ينتهي إلى الجوهر فيكون بعضها قائمًا بالآخر والجوهر محله
ابتداء والبعض الآخر تابعًا للبعض الأول ولا يلزم من ذلك كون المحل قائمًا بالجوهر وتابعًا له في تحيزه ابتداء فيما هناك
ما تبعه في ذلك بواسطة القول بأن التابع لا يكون متبوعًا لآخر وذلك أولى من عكسه لجواز أن يكون أحدهما لذاته
مقتضيًا لكونه متبوعًا والآخر مقتضيًا لكونه تابعًا وحالًا وهذا أي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الاشتهار بالبطلان
إلى المحيز محل النزاع فإن جماعة من متكلمي الإسلام والحكماء ذهبوا إليه على أن منهم من احتج بعضهم بوجه بأن [illegible]
قيام العرض بالعرض لجواز قيام العلم بالعلم كالعلم بالكلام في العلم بالعلم الأول يستلزم الشيء الموجود [illegible]
المتنازع فيه فإن قيام بعض الأعراض المختلفة بعضها دون المماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض
بأن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فإنها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فإنه
لا يقال للأجسام كلها [illegible] بالصحة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء والجواب أنه لا يصح هذا الاحتجاج إلا على من جعلنا فإنهما
أي السرعة والبطء ليسا عرضين قائمين بالحركة بل هما الشيئان أي السرعة والبطء لأجل السكنات المتخللة بين الحركات
وقلتها وكثرتها فحاصل البطء أن الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة أنه يسكن سكنات قليلة
بالقياس إلى سكنات البطء ولا سكنات فيهما بين العرضين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على من يسلم لجواز أن تكون
طبقات الحركات من أنها المتفاوتة بالسرعة والبطء أنواعًا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة أمر موجود إلا الحركة المخصوصة التي
هي نوع من تلك الأنواع المختلفة بالحقيقة وأما السرعة والبطء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الأمور النسبية التي لا وجود لها
في الخارج فإنه إذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة ونسب بعضها إلى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء ولذلك تكون
أمور نسبية تختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فإنها أي الحركة تكون سريعة بالنسبة إلى حركة وبطيئة بالنسبة إلى
حركة أخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء صفتان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الأعراض بالأمور الاعتبارية إنما النزاع
في وصفها بالأمور الموجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان [illegible]
يوصف بهما والسطح عرض فأشار إلى جوابه بقوله وأما الخشونة والملاسة فإن سلم أنهما كيفيتان أي لا نسلم أنهما من باب الكيف
بل إنهما من مقولة الوضع [illegible] لا عبارة وإن سلم أنهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح الفصل السابع
ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين فالأعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي
على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل واحد من الآحاد المتقضية المتجددة بوقته الذي
وجد فيه إنما هو للقادر المختار فإنه يخصص بمحض إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك

الحقائق

الوقت

الوقت وبعده وأيضًا ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا إن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال
بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط
بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددًا محتاجًا إلى المؤثر دائمًا كان الجوهر أيضًا حال بقائه محتاجًا إلى ذلك المؤثر بواسطة
احتياج شرطه إليه فلا استغناء أصلًا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقال الفلاسفة وجمهور المعتزلة
ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات [illegible] على الجبائي وابنه وأبي الهذيل ببقاء الألوان والطعوم والروائح
دون العلوم والإرادات والأصوات وأنواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف [illegible] وساعد الأكثرون وقالوا
أي الفلاسفة ومن تابعهم من هذه الأعراض السيالة تختص بمكانه ووقته الذي وجد فيه [illegible] ولا بعد أي لا يمكن أن يوجد
قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده إلى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص احتج الأصحاب على عدم بقاء الأعراض بوجوه ثلاثة
الأول أن البقاء وصف [illegible] أي مخصوص بمعنى زائد على [illegible] والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض [illegible] أن البقاء عرض
بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر وإن سلم كونه عرضًا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني
يجوز خلو مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده لأن الله سبحانه قادر على ذلك إجماعًا فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده
لاستحال وجود مثله فيها لاستحالة اجتماع المثلين وذلك لأنه يلزم من بقاء الأعراض وجوب استحالة ما هو جائز إجماعًا فيكون باطلًا قلنا
تخلفه أي الله تعالى فيه أي في ذلك المحل بأن يعدمه أولًا ثم [illegible] أن يجوز إيجاد مثله في الحالة الثانية فيمن شرطها أن يسبقه
بإعدام الأول ولا استحالة فيه [illegible] لا استحالة في جواز إيجاد مثله في الحالة الثانية على تقدير عدم إيجاد الأول فيها وأيضًا
ما ذكرتم منقوض في الجوهر لأنه يجوز خلو مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده إجماعًا فلو كان باقيًا لامتنع خلو مثله لاستحالة
اجتماع المثلين بالذات في حيز واحد [illegible] الوجه الثالث وهو العمدة عند الأصحاب في إثبات هذا المطلب أنها أي
الأعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده واللازم الذي هو امتناع الزوال باطل
بالإجماع والمشاهدة [illegible] بأن زوال الأعراض [illegible] فيكون الملزوم الذي هو بقاء الأعراض باطلًا ثم
بيان الملازمة أنه إذا زال العرض بعد بقائه فإما أن يزول بنفسه [illegible] وإما أن يزول بغيره المقتضي لزواله
وذلك الغير إما أمر وجودي يوجب عدمه وإنما [illegible] إلا بالاختيار فيكون فاعلًا [illegible] وهو طريان الضد على محل العرض أو لا يوجبه
لأنه بزواله [illegible] الفاعل المختار [illegible] وهذه الأقسام الأربعة كلها باطلة
العقلية [illegible] أنه لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا يوجد أصلًا [illegible] لأن ما يقتضيه ذات الشيء [illegible] لا يمكن
مفارقته عنه وأما الثاني فلأن طريان الضد على المحل فلأن حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفاء ما فيه فإن المحل ما لم يخل عن الضد
لم يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللًا بطريانه عليه لزم الدور إذ كل واحد من انتفاء الضد الأول وطريان
الضد الثاني موقوف على الآخر [illegible] وليس إبطال الضد الطاري للضد الباقي بأولى من الطاري بأولى
من العكس [illegible] بأن يدفع الثاني الطاري بالدفع الصادر عن الباقي بأقوى من الدفع الصادر عن الطاري فيكون الدفع أولى
أي [illegible] من الدفع وأما الثالث فلأن الفاعل لا [illegible] العدم نفي محض لا يصلح أثرًا

لمحال بيانه لا الفاعل اصلا او بيانه في ابطال كونه والد المحال ما اثره عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين نفي الاثر ولا اثر له
لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا
واما زوال الشرط فلان ذلك الشرط عرضا اخر نقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله
بزوال شرط اخر هو عرض ثالث هكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط جوهرا
والجوهر في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الاخر وهو موقوف عليه الا عن
علته اي على الدليل الذي عرفته علة انا نختار انه يزول بنفسه وهو كذلك فلا يوجد ابتداء لجواز ان يوجب ذاته العدم في
الزمان الثالث او الرابع خاصة اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء
بل يلزم ان يكون ممتنعا دائما بعد وجوده في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ومع هذا الدليل الذي ذكرتم
دال عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك بان يقال الجوهر في الزمان الثاني اما زايد او يعدم اما الدوام او لعدمه الى اخر الكلام
لما جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا عنه في صورة النزاع وايضا قد يزول بضد طاري على محله وهو كذلك حدوثه في ذلك المحل
مشروط بزوال العرض قلنا ان اوجبت الشرط تقدمه على المشروط ممتنعا كون حدوث الضد الطاري مشروطا بزوال الضد
الباقي ولا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط ولا والا لزم وجوب الشرط تقدمه على الكف بمجرد
امتناع الاجتماع ليس اولى من العكس كما مر بحاله يكون كل منهما شرطا للاخر وكون الضد اللازم منه في زمان بعينه كما ان حصول كل
جزء من اجزاء الحلقة الدوارة على بعينه في حيز الجزء الاخر مشروط بخروج الاخر عنه بالعكس ولا محذور في ذلك الا ان وجه
الى بلا بيانه وبالجملة اي بواحد من التعاكس في الاشتراط اولا لا بهما اي زوال الباقي وطريان الحادث معا في الزمان وهو العلة
لا ساقي العلة اذ العلة متقدم في العقل فقط يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما
معا بان في الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان الطاري ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطاري
اقوى لعدمه من السبب بخلاف الباقي عنه وايضا فقد يزول لان الفاعل الذي يفعل لا يفعل الا انه يفعل عدمه وذلك لاحتياج
الى ان للفاعل صادرا عنه بل بمجرد امتناع الفاعل عن ابقائه فاعل كالمختار وايضا لا تم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا
صادرا عن الفاعل نعم ذلك يسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث فيجوز ان يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث من الادلة
على امتناعه وانه قد يزول بزوال الشرط كما يكون جوهرا ولكن عرضا اخر وان كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه
بالعرض بيانه قلنا لم اي لم لا يدور ولا تسلسل لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا تبقى على التعاقب الى ان ينتهي الى ما
لا يزول عنه تبدل يزول معنى ان لا اعراض عند ما يسمى جوهرا بعادة كالالوان وتبدل الحركات بعادة كالحركات في حال
ان يقال شرط العرض الباقي عرض لا يبقى من اعراض متعددة من الاعراض التي لا تبقى ولهما كالاكوان بعادة من الحركات مثلا
فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة مشروطا على الاخر مستمرا وحده ذلك العرض باستمرار شرطه مادام متبادل تلك الاعراض
فاذا انتهت الى ما يكون عنده كالدوري الاحد من تلك الدورات المتعاقبة فيزول الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز ايضا
ان يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر بشرط تجدد شي من تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما عبث في الشرط تبادل الاعراض

الغني

الفرض العادة لان الواحد من جملة الاعراض لا يبقى لعادة فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان
النظام طرد هذا الدليل على امتناع بقاء الاجسام بعد الاتفاق على ان الاجسام عنده كالاعراض على بانه بل بمجرد حال الاتحاد والانهدام عليك في الكتاب
ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجارية هم لزم ذلك عند هذا الفصل لزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام
على مذهبه فلا حاجة الى طرد الدليل فيها واما الصالحية المراد الاكات الاجسام عندهم مركبة من اجزاء لا افراد كما هو المشهور من مذهبه
ويمكن ما ذكرناه قوله وقسمه اي ومن طرد الدليل على امتناع الاحلام بعضها اي على هذا الدليل هو
القائل بعدم بقاء الاجسام ودفع مجامعته اي عن هذا النقض بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا لا يزول العرض يخلق الله تعالى فيه
عرضا مسافا للبقاء فيتبع ذلك العرض الجوهر بزوال الفناء عند المعتزلة فانه عرض لا في محل ويخلقه الله فيفنى الجواهر
كلها على ما نسب المشهور من المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل فيفنى به الجواهر ولا يكون لها
بالفناء كما ادعيتم في واجب بانه جاز ان يخلق الله ولا في محل تعلق بمحل ان ادعيتم الامتناع فما الاول ان يقال النقض بتشبيهه
ذلك العرض بالفناء على مرضيهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وان لم يكن يعني مانع بالمحل دون الاخر او بانه قد يزول
الجوهر بعرض لا يخلقه الله فيه عند ما يوجد ان ما ذكرناه بطريق ما الجواهر على رأي المعتزلة ولينا في هو الماطرية الحيز
ويزول لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجوهر عنها من قطعا والجواب عن جواب النقض ان يقال اذا جوز في فناء
الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتم من انه يعدم بعرض ينافي بقاءه او لا يخلق الله تعالى عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فلتجز
مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل على اصل المدعى ايضا الا ان يعقبوا او بعود المسئلة الى ان العرض لا يقوم به
عرض فلا يتصور ههنا فناء ما ذكر ههنا من الوجهين المذكورين في فناء الجواهر والكرامية من المتكلمين احتجوا بهذا الدليل على ان العالم
لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة وقد بينا استلزام الفناء لا امتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري لا
شبهة فيه اصلا فمنع زوالها قطعا وستعرف فساد صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع بعد ذلك
عليكم في للقائلين بفناء الاعراض طرق الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان الباقية فالحكم بعدم بقائها مدح في الضروريات
قلنا لا دلالة لما اي للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من
الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال متواردة على الاتصال الثاني ان يقال ان جاز ان
الاتساع الاعراض فيجوز مثلا في الاجسام فيلزم ان لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل بما قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس
فهي بلا جامع فكان باطلا ولئن سلمنا انا نجزم ببقاء الاجسام المشاهدة اسم ان ما هو محل مشاهدة الاجسام على جامعه في
ذلك الفصل بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانه لولاه اي لولا بقاء الاجسام لم يتصور
الموت المحقق لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل الصفة وادا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم
الموصوف بالحياة الثالث العرض يجوز اعادته وهو اي اعادته شاهد بان الاعادة وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد
وقت عدمه الذي هو عقيب وقت حدوثه واذا جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما ففي وقتين متوسط بين الوقتين
فلوجود اي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض قلنا الشيخ منع اعادة العرض

ان كان م
حن
هو م
عنده

ولا ضير علينا في ذلك وان سلّم ان الاعادة جائزة فنقول لا جامع اي ما يسلم وجوده في المقيس بل تخلل العدم على وجوده فيهما
بل وجود مانع لا جامع فيه دعوى كلا ولويته اي اولوية الوجود بل تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها الجواز ان يكون تخلل
العدم شرطا للوجوب في الوقت الثاني بحكم الاعادة دون الابتداء بل نقول ذلك اعني الوجوب في الوقت مع تخلل العدم عند المجاز
وهذا اي الوجوب فيهما لا تخلل ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال لما كان الحكم بسواد الاجسام
ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كالحكم بسواد الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس والطرق المذكورة فيهما
على حكم ضروري بالمباشرة فهما لا يجري فيها الا المقيس كل من الثاني العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اي هذا الحكم
معلوم بالضرورة وذلك كالحكم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر جزما بديهيا لا يحتاج فيه الى فكر
ولا فرق فيه اي في جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في آن في مكانين وكما
ان الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول بسببه العرض في المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز
حصول الجسم في مكانين حتى يرد علينا ان المسببين لستا على سواء الاركان حلول الاعراض المتعددة في محل واحد واستلزم اجتماع
جسمين في مكان واحد وتوضيحه اي بين ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله
كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على تشخص واحد فاذا كان له تعينان
كان الواحد اثنين هو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل هو ما يشبه له بسببان ليفيده فان الشيء المعلوم بالبديهة اذا
علم بلميته اطمأن اليه النفس اكثر وان كان الجزم البديهي حاصلا بدونه ولم يخالف فيه الا الاشعري ومن تابعه المتكلمين حكم وقوع
في بعض الكتب المسموع في الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات خارجة جوزوا قيام نحو الجوار والقرب
والاخوة وغير ذلك من الاضافات المتشابهة الطرفين فان المتضايفين ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما
مستقلا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لتربط بينهما ولكن انهما مسألتان فهو بين هذا وبين ذلك مخالفة بالشخص
لم يثبت اكثر من هذا وان سار كثير في المجسمة النوعية وهو المشاركة اعني الوحدة النوعية كافية في الربط بين المتضايفين ولا حاجة
فيه الى الوحدة الشخصية وتوضيحه اي توضيح ما ذكرناه من لا اصل اختلاف الشخصي للمتشابهين المتخالفين من الاضافات
كالابوة والبنوة اذ الاشتباه على في مسكه انهما متغايران بالشخص بل بالنوع ايضا من جهة الارتباط بها بين المتضايفين
اعني الاب والابن فلو ذهب ما ذهبوا اليه جواز قيامه باكثر من اثنين اعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين
شيئين يتحقق بين اشياء متعددة ولو جاز اتحادها في اكثر جاز اتحادها فيما ثم الا يسلم هذا الالزام الا انسان القرب
وقال ابو هاشم التأليف عرض قائم بمحلين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بمحلين فلان من الحكم ما يصعب
انفكاكه واتصال الاجزاء بعضها ببعض وليس في ذلك العسر في الانفكاك الا التأليف فوجب ان يكون العسر لولاه لما صعب
الانفكاك من اجزائه كما في المتجاورات التي لا تنفصل اعاب المجسم في صعوبة الانفكاك العدم المحض بل هو امر التأليف صفة ثبوتية
موجودة موجبة لصعوبة الانفكاك ولا يقوم التأليف بكل واحد من الجزئين ضرورة اي جواز ان يقوم بكل جزء فقط ولا
الجزء فقط لان التأليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر ثم قائم بهما اي بكل واحد

محل ٥

عدم ٣

فيهما معا لا المجموع فيهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو خلاف المفروض وجوابه منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض
الاجسام للتأليف القائم بمحل الاجزاء بل للفاعل المختار الذي اوجب باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض وجوب
الانفكاك به واما الثاني وهو انه لا يقوم باكثر من محلين فلانه لو قام التأليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التأليف
بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي باطل لان الجزئين الباقيين منهما لم يتفرقا
لان صعوبة الانفكاك باقية فيهما وجوابه ان التأليف الذي بين جزئين غير التأليف الذي بين الثلاثة اي يجوز ان يقوم
بالثلاثة تأليف غير ما ذكرتم وعدم بالعدم شخصه احدا فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتأليف الاول
القائم بالجزئين وان ساواه في الحقيقة النوعية فانتفى عند ما عدم واحد من الثلاثة هو التأليف الثاني القائم بالثلاثة وان لم يعدم
الاول القائم بالاثنين فلا يلزم ح اعدام التأليف فيهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص مع انه لا يحل بمحلين ذلك
العرض باعتبار انه يحل كل جزء منه في جزء من محله فهو انما الانواع فيه وانه يحل بتمامه على الانقسام بل
مختلف فيه كما سيأتي وانما انه يحل مع ما يعيبه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا ان بطلانه بديهي وما نقل عن ابي هاشم في
التأليف ان حمل على القسم الاول فلا اشارة عنه الا في انقسام التأليف كونه وحده واما ان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم
جوازه في الماهية وجود بالتأليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذي بطلانه بديهي هنا المرصد الثاني في
في الكم وفيه على ما في المواقف مقاصد تسعة وجواهر الكم في الحد منه اعني العدد مع المقارنات والمجردات فيصح وجودا
من الاعراض النسبية التي لا تعرف الا في ذوات موضوعاتها كمعرفة الكميات والكيفيات فيه مقاصد تسعة الاول الكم له خواص
ثلاث نتوصل بها الى معرفة حقيقته الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء
وقد يراد بهذا المعنى شاملا للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر
والمعنى الاول ليس خاصا بالكم ويعرض للمجسم ولسائر الاعراض حتى بانفرادها واسطه من الكمية بها وكذا لو اتصف سائرها
وان لم يعرض معه عدد اولا يعد ان لم يمكن له فرض انقسامه والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي هو المقدار فان القابل
يبقى مع الفصل والكم لا يبقى والا لزم ان يكون الجسم بالضرورة وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اي المقدار الاول
بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل له اصلا لم يرد او عصل هناك كما ان اي مقدار ان احداثهما يكونان موجودين
بالفعل والا كان متصل واحد منفصلا عن مثله وسبب الانقسامات الممكنة فيه لم يبق المتصل الحال في المادة الجسمية
بل للمادة لعرض القسمة الانفكاكية وان لم يكن اجتماع ولكن الكم يملك القسمة لا يعرض للكم الحال المسكون فيه وان كان
لا يمكن اجتماعهما ولكن لا يجب اجتماعهما مع الآخر والقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال
دون المقدار الذي هو الكم المتصل فقول ان القسمة الفكية اذا والاتصال الحقيقي فبكل العرض للكم المتصل
لا يعرض للكم المنفصل لان يعرض الوحدات ان بحيث لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضها عن بعض
ولا تصور هناك الاتصال الاتصال على الوحدات الكم
لا الوحدات في انفسها واذا لا الاتصال الانفصال عارضة للوحدات

علم ٣

لا تمكن

منفصل بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وهو عادة فيه بغيره اما بالفعل كما في العدد
فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له ومن حيث بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالوهم كما في المقدار فان كل
مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشبار او نحوها طوله ستون ذراعا والاذرع ونحوها
العدد انه اذا اسقط منه مثله اى من المعدود مثل العاد فني المعدود ومن حيث العد باستيعاب العاد للمعدود
بالتطبيق لكنه مخصوص بالعاد من الاشياء والعدد لا معنى لتطبيق الجزء على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة ومقابلها
اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولاحظ منها شيئا اخر امكنه الحكم منها بالمساواة
او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فهي من خواص الامور التي هي
خواص الكميات وعرضت بها الاشياء وهو اى هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء
في كم وامكن ان يوجد بازاء كل جزء منه جزء من ذلك الكم الاخر مفروض فيه كان اكثر او اقل فيصح الحكم الاول بالمساواة
او بالنقصان او الزيادة منتسبا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه
ان يقال الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا اخر فعلى القسمة يعني فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعضه
لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يمكن فلولا انه محدود هو المساواة لما امكنه في القسمة المذكورة او يقال ان المقدار يحتمل فرض
شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل او لاشياء اولا ولذلك لم يمكنه ان
يفرض فيه شيئا يفرض معه شيء اخر ومحدود هو اللامساواة وكما في قبول القسمة الوهمية الظاهر ان في الكميات انما
هي المساواة واللامساواة العددية دون عكسه انما هي المساواة واللامساواة المقدارية وقال الامام الرازي لا يمكن تعريف
الكم بالمساواة والمتفاوتة لان المساواة لا تعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن
ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يدرك بالحس فيعرف الكم بها ثم اعلم ان المتكلم قال ولاحقا
ثم ان العقل يجمله في ... المحسوس عن الاخر فلهذا يمكن تعريفه بذلك العقلي بهذا المحسوس ... المحسوس ... عن
عن المعرفة فان كان الاخفى في معرفته لا بشيء يوجد معرفته عنه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل
منه ومعرفته وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقبول الذي هو في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح في اللباب
المشرقية واشار اليه في الملخص وعرفت ايضا ان الصورة عدم اعتبار ذلك القيد في ان القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معا
مجهولا لم يعرفه فيعلق لم يعرف القسمة واما توجيه المص كلام الامام بقوله كما اراد اخذ القسمة الانفكاكية فليس بشيء اذ من بين انفنا
ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وعن قوم الامام في كتابه بشيء من ذلك فكيف يصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية
بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المص لفظ المنفصل مغيرا ما يحفظ الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام
منهم من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام على النسخة الاولى وادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل ما يستنبط
ما حققناه ولا يمكن من المخاطب ان يمكن تعريف الكم بوجود العاد فانه الخاصة الشاملة للكم والاشد معرفة منها على معرفته
لكن ذكر في عروضه الفارابي وابن سينا انه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة

المقصد الثاني في اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان اى جزء فرض من الخط فهو
نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار وبداية لجزء باعتبار اخر ونهاية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب ما يعتبر
مفروضا ونحن نوضح ان الكم هو الذي يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد
واحد مشترك بين جزءين هو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية
للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على اصطلاح العبارات باصطلاح الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزءين كان الحد المشترك بينهما النقطة
واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب ان تكون مخالفة
في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص
شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون المقسوم الى قسمين منقسما الى ثلثة والمقسوم الى ثلثة
اقسام منقسما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه كذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس
الى الجسم فهي هو وفان اى جزء من الخط فرض سطحا فهو كان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا بين جزءين اخرين بل يحصل
السطح جزءا من الخط فهو في العبارة وقد لا يكون بين اجزائه حد مشترك فهو المنفصل كالعدد فانك اذا قسمت العشرة الى
الستة والاربعة لم يكن هناك حد مشترك لان السادس من الستة فان كان هو السادس فهو من الستة دون الاربعة وان كان هو السابع فهو من الاربعة دون الستة فلم يكن هناك امر مشترك بينهما يعني
من قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما قار اى مجتمع اجتماع اجزائه
المفروضة في الوجود وهو المقدار فالان مشتركة بين قسمي الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون
الزمان من قسم الكم المتصل واما قار الذات اى مجتمع اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار
في الجهات الثلاث فجسم تعليمي وهو الثخن المقدار او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام
للكم المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان انواع المنفصل المتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات هي الآحاد
والواحد اما ان يوجد من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيء اخر او يوجد من حيث انه واحد وهو معنى الآحاد
المأخوذة على الوجه الاول وحدات محضة ويمتنع اتصالها اي ان يكون عددا مستقلا بنفسه اذ الوحدات ليست كما في الكرات المأخوذة على
الوجه الثاني امر مركب من وحدات منفصل باتصال الوحدات فهي كم بالعرض في الوحدة للعلم كما يجب ان لا يكون كما اى الكم المتصل
لا يبقى الوحدات الى الآحاد كما عرفت في الوحدة ان كل نصف من عدد يصح انها اى نصف ذلك الآحاد فان يكون ماخوذه حيث
انها آحاد وسط فهو اى المجموع من تلك الآحاد الكثرة التي هي العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اى لتلك الآحاد فان يكون
ماخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لا بالذي عرض مقولة من
المقولات المقصد الثالث الابعاد الثلثة الجسمية يسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد
المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوائم والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك واعلم انها اى الطول والعرض
والعمق تطلق على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اى الى الابعاد الجسمية في المعاني
الاخر فانه يتبين بجميع ذلك ليحصل الامن من الغلط الواقع بسبب اشتراك اللفظ وتتصور معانيها اى معاني هذه

الالفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد
وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه ذو امتداد واحد ويقال للامتداد المفروض اولا
وهو اطول الابعاد للجسم كما ذكرنا ويقال الطول للامتداد بين المتقاطعين في السطح وبهذا هو المشهور فيما بين الجمهور
واما العرض فيقال للسطح وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا
المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد للجسم وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث
المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد للجسم كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح
اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح ثلاثة فما زاد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه
عميق ويقال للثخن النازل اي للثخن معتبرا باعتبار نزوله ويسمى الثخن الصاعد اي المعتبر باعتبار صعوده سمكا وبهذا
الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكرناه منها انه يقال الطول للامتداد
الآخذ من مركز العالم الى المحيط وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدميه
ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى
شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهو رابع
معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد
الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات مأخوذة مع اضافة
الى امر آخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا
ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان مجموعهما اضافة له وقد يعتبر معهما اي مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فان الطول
بالقياس الى ما هو طويل بالنسبة الى اقصر منه فهنا اضافتان الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة
الثالثة لانها عارضة لما هو بالقياس لما هو محقق فيها الطول ولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة بمقابلة الطول ومنه يعلم
ان القصر ليس ماخوذا مع الاطول لو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان ظاهرا او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى العمق
الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات الطول بالنسبة الى القصر والاطولية الاولى عارضة لها وزائدة جعلها
اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها بالثالثة اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد توضع
مادة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد توضع بحيث يكون من شرط اضافتها الى
شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقال الخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا
السطح عريض عند ما يقال السطح الآخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم ثخين عند ما يقال الجسم الآخر انه ليس كذلك ونظيره
في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل … ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق
والاكبر فان الاطول طويل بالقياس الى الطويل … وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في سائر الاقسام الفصل الرابع
الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم انما يتصف

بالمقدار لحلوله فيه ويتوسطه واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث
الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار حالان في محل واحد هو الجسم وان اعتبر تعدد الجسم كان السواد مع الكم
المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة
او العدة ومن يتبع صورة المعاني مستوفاة بما وصفنا فخواص الكم فيما ليس كما بالذات فلاجل هذه الوجوه الاربعة
واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري
مجرى الحلول فكأن الحركة محل المسافة التي هي كم بالذات او بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول
ويعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال هذه الحركة مساوية لتلك الحركة وكذلك بتبعية المسافة ومنطبقة
على الزمان انطباقا بما يحل اياه او بالعكس فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرضها ايضا المساواة
والمفاوتة بسببه فهذا وجهان من الوجوه الاربعة وقد في الحركة وتنوع الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فتتجزى
بتجزيه وهذا وجه آخر من تلك الوجوه وقد في الحركة انه نهى كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها
والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المتصل قد يعرض للمنفصل القار وغير القار كما اذا قسمنا الازمان
بالساعات او الاشبار بالاذرع فتعد هذه الكم المتصل والاشياء قد يعرض نوع من مقولة النوع الآخر منهما كما في الاصابع
وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات لما بين اجزائه من الاتصال
حد مشترك هو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا على سطح المسافة التي هي كم بالذات فيكون
كما متصلا بالعرض بعد اجتماع الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض الفصل الخامس
ان المتكلمين انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل اصلا فالحكماء ارسلوا … ان العدد الذي هو الكثرة مركب
من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعلم الخبر … والعدد المركب من الوحدات العدمية يكون
غير موجود قطعا … ان الوحدة لا توجد في الخارج اما الاول لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لان كل موجود موصوف
بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا … وفي بحث وحدة الوحدة نفس الوحدة على ما مر في
بحث الوجود وعدم هذا النوع من التسلسل مع جوابه وهما سبق الثاني ان الواحد … القسمة كالجسم الواحد
وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لما مر ان الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء … ان ذلك الجزء من المحل
هو الواحد لان الوحدة فانه … الكل والبعض … وان لم يكن الحال في شيء من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي
للمحل الذي فرضناه متصفا به هذا … وان كان الحال في جزء من المحل فاما بالتمام فيعود الواحد المتحيز بالكلية
وقد عرفت بطلانه من بعد اولا بالتمام فيكون جزء منه بالمحل وجزء … بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب
انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له
والمنقسم بانقسامه … ولا عبرة بنا في الا …
فيما تكون المحل في المحل المنقسم حلول السريان فيه … انقسام الحال بانقسام محله الا طابقة … فيه

لانا نرى هنا على ان كل جزء من الجزء المنقسم الذي هو واحد بصفة [illegible] ولا نعني بالتميز [illegible] ذلك وفيه بحث لان
حاصل ذلك الاعتراض ان الاجزاء اذا لم تكن بالفعل ولا شيء منها في جزء من اجزاء الجزء لم يكن متصلة ودعوى الضرورة غير مسموع
لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط و[illegible] الاضافة في محلها فعلى السائل
وجود ما يتصف به او اثبات انه حال في الجزء المنقسم بحيث يكون منقسما بانقسامه فاذا كان للوحدة وجود لزم انقسامها
بانقسام الجسم الذي حلت فيه وانه اعني انقسام الواحد ضروري البطلان وحيث ان يكون الوحدة امرا اعتباريا فان قيل
الوحدة التي هي صفة للجسم بحيث [illegible] الامر كانت موجودة وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها
بحسب الوهم وكلاهما محال قلت ان [illegible] المجموع من حيث الاجمال منقسم لم يلزم انقسام [illegible] على الوحدة فلا يلزم
انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من حيث [illegible] الانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الامور الخارجية
وما منهما اي ثاني المسلكين [illegible] اي من غير [illegible] بعد معنى الوحدة على ان الكثرة عدمية لا وان لم تكن عدمية
بل وجودية فاما ان [illegible] والاطراف [illegible] والاول باطل اي الكثرة [illegible] او لا تصور قيامها [illegible] الكثرة وح فاما
ان تقوم بالكثرة من حيث هو كثير ويلزم قيام الواحد الشخصي بالكثرة فان قيام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثرة كما
[illegible] بطلانه [illegible] الاخر فان الاثنينية مثلا [illegible] بكل واحد من الواحد [illegible] الواحد
[illegible] بالكثرة على سبيل التوزيع بان يقوم شيء من الاثنينية بهذا وشيء آخر بذلك لم يكن الاثنينية صفة واحدة وحدة
حقيقية كما ادعيتموها وتقوم بالكثرة من حيث [illegible] واحد [illegible] الى [illegible]
الكثرة بها واحد [illegible] واحد [illegible] الكثرة من حيث هو كثير وانه باطل [illegible]
لها [illegible] واحد [illegible] وحيث ان يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المط واعلم ان الواحد كما علمته يقال
بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع [illegible] هذا اتصال الاجسام
واجتماعها [illegible] المتصل والمجتمع [illegible] الوحدة [illegible] الاتصال والاجتماع [illegible]
[illegible] على [illegible] الجسم [illegible] على [illegible]
جعل الوحدة [illegible] الاتصال والاجتماع [illegible] عبارة عن [illegible] الانقسام العارض للمتصل والمجتمع [illegible]
الاتصال والاجتماع [illegible] الاعتبارية [illegible] ولكونه لا [illegible] شيء [illegible]
لان العموم ماخوذ [illegible] الكثرة [illegible] الا مجموع الوحدات [illegible] في الوجود فان كانت الوحدات موجودة كانت
الاتصال والاجتماع [illegible] الكثرة المركبة منها موجودة [illegible] الوحدات الموجودة وان كانت
الوحدات [illegible] الوحدات [illegible] الكثرة المركبة منها [illegible]
[illegible] موجودة [illegible] الوجود [illegible] المتصل [illegible] على ان الاتصال والاجتماع [illegible]
الوحدة مع [illegible] الوحدة الا [illegible] معارضة [illegible]
على ان الكثرة موجودة [illegible] ان العدد [illegible] بالمعدودات الموجودة [illegible] ان العدد له وجود [illegible]

ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس [illegible] لا وجود له [illegible] المعدودات التي هي
في الاعيان الا في النفس لكان [illegible] لا تخرج عنها [illegible] واما ان في الموجودات تعددا [illegible] لم يتحقق [illegible]
ثبت وجود العدد وثبت وجود الوحدة المتقومة به واشار المص الى دفع هذه المعارضة بقوله وما ذكرتم ان [illegible] العموم
بالمجموع الذي هو المعدودات [illegible] ذلك الامر موجود واحد [illegible] الاثنين [illegible] العموم
بهما امر موجود واحد بالهوية وان [illegible] ما ذكرناه [illegible] موجود في الخارج [illegible]
[illegible] اي الاثنينية قائمة بهما وح فلا [illegible] بهما امر موجود [illegible] بالهوية [illegible] شخص موجود
في المشرق وشخص آخر موجود في المغرب فانهما اثنان اي موصوفان بالاثنينية [illegible] بالضرورة [illegible] بهما معنى
واحد بالهوية وان امكن ان يقوم [illegible] الاثنين [illegible] لا يمكن
بهما ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه [illegible] الامر القائم بالمعدودات مجرد فرض واعتبار [illegible]
اعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز [illegible]
[illegible] فان الاعيان متصفة بالعدد [illegible] ان العدد العارض لها موجود خارجي [illegible]
وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني **الفصل السادس** [illegible] اي المتكلمين [illegible]
[illegible] على [illegible] الجسم [illegible] من الجزء الذي لا يتجزى كما سيأتي فانه لا اتصال بين الاجزاء التي يتركب الجسم منها عندهم
[illegible] متصل بالحقيقة [illegible] الا [illegible] بالانفصال [illegible] المفاصل التي [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] اي الجسم [illegible] متصلا [illegible] الجسم [illegible] الاجزاء التي [illegible] الجسم
[illegible] كما في [illegible] الجسم [illegible] اجزاء [illegible]
[illegible] الفرد [illegible] احد [illegible] جهة واحدة [illegible] خط [illegible]
[illegible] جهتين [illegible] سطحا [illegible] جسما
[illegible] الخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم [illegible] الجسم [illegible] اجزاؤه [illegible]
[illegible] الخط او سطح او جسم [illegible] والاشارة الى [illegible] الثلاث المذكورة [illegible]
في الجسم [illegible] الاجزاء [illegible] والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر [illegible] الزيادة والنقصان [illegible]
الى [illegible] الاجزاء [illegible] والتفاوت [illegible] اتصال الاجزاء [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] او من [illegible]
[illegible] على [illegible] على
[illegible] الجسم [illegible] على [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] ذلك [illegible]

من عدم الاحساس بالمفاصل او الانفصال لعجز الحس عن ادراك مفاصل الاجسام الصغيرة جدا فصح القول بالجسم الا انه
اتصاله في نفسه كما ذكرنا و الكشف انه لا يمكن الاستدلال بشيء من هذه الامور الثلاثة للحكم على وجود هذا الجزء بدون احتج
الحكماء في اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا سواء دخلها مقادير مختلفة فتارة نجعل طوله شبرا وعرضه
ذراعا وتارة بالعكس وتارة مثلثا وتارة مكعبا وهي محيط به سطح ستة بين مربعات متساوية وقس على هذا وعلى هذا
مقادير مختلفة مع بقاء حسية المخصوصة مع النظر على انفصاله وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات
الثلاث هي الجسم التعليمي لا بما لا سنخ المقدار بما ذكرنا من المثال ان تختلف الاشكال واحد الا يستلزم اختلاف المقدار
اذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اي بعضها اخرى ما يكون بكلا فمن انتا
بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم مع التقدير بكمية مخصوصة مستوية في الجهات مع الكعب كمية اخرى مستوية
منها على وجه اخر فالمقادير المتواردة محلولة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصل منها الطرق الطرفين
واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما ندعيه واذ قال الثاني ان الاتصال يبطل السطح المتصل الذي كان لها
وحدث سطحان اخر بعد واحد والثاني الواحد كالماء في كوزه اذا قطع بان ضرب بيلا في كوز في الكمية سطحها الواحد وحصل
فيه سطحان بعد العدم ولكن كمية الذي هو زوال المقدار ينتهي الى معدات الجزء ومن زوال السطحين وحدوث سطح واحد ومن
زوال السطح واحد وحدوث سطحين يعطي الوجود اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين
ليسا محض العدم بل انهما موجودان بالاحرى وحدوث الاخرى تبطل التبدل اي توارد المقادير المختلفة والسطوح على سبيل
البدل وتبدل اي بهذا التبدل تبين انه اي المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها باقية بحالها عند تبدل المقدار والجسم التعليمي
والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا في العمق ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت الجسم ثبت السطح انه
والجواب كما ذكرنا في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه فرع في الجزء الذي لا يتجزى لما مر في الجسم فانه لا يسمع
حدوث شيء ثم يكون عدم شيء كذا بل نقول بما ذكرنا من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد بانا اذا دينا الاجزاء في
الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل اشتغال الاجزاء من جهة الى جهة مثلا وصلتهما بذلك
مختلف اشكال الجسم نقول بما ذكرنا واما ثبات السطح فليس هناك الا انفصال الاجزاء جميع باجزاء جميع اجزاء وانفصال اجزاء جسم
واحد بعضها عن بعض ولا نسلم ثبت على انه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني الجسم يتخلخل ويتكاثف فيحصل ان يحصى بدون
من غير انضمام شيء اخر اليه ومن غير ان ينعدم من اجزائه خلل كالماء اذا سخن تسخينا شديدا وتكاثف كالثلج حصلت
ذوبان ينقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها او حجم هيئتها اي حصته المخصوصة وبوبه
المعتبر ماقبه محفوظ في الحالتين في الصغر الحاصل بالعصر والكبر انس على حجم هيئة المحفوظة الحاصل لو كان عنهما واحدا لها المتغيرة
صغره وتجدده ضرورة ولما عرفت ان المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا ثبت وجود المقدار الجسمي الذي يسمى
بالسطح المسمى بالخط فيكون كلها موجودة والجواب بمنعه اي بمنع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه انص فرع
وجود الهيولى وقد ابطلنا المقادير المختلفة واتيانه فرع نفي الجزء كما سنطلع عليه انشاء الله الفصل السابع في القسم

اعني المتكلمين كالكرة والعدد والفعل الذي هو الكم المتصل الغار الكرة ان الزمان الذي هو الكم المتصل عند الغار
لوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا ابتداء متقدم على نوعه اذ لا يجوز ان يكون الزمان حادثا بالذات والا
لكان الحادث شيء من الطرفين حادثا بالنوع وبالعكس ويرتبط بالضرورة ان يكون اجزاؤه متسقة الاجتماع وليس
تقدم بعضها على بعض بما بالعلة والذات اي الطبع والشرف والرتبة لان التقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود
وليس الامر كذلك اذ لا يمكن اجتماع اليوم مع الامس واجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها اولى من عكسه
فلا يتصور بينهما تقدم بالعلة ولا بالذات لان اجزاءهما متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي
سبيله الاعتبار وتقدم الامس على اليوم لا يتوقف على اعتبار بل لابد تقدمه عند كل احد الحكماء في خمسة فاذا اثبتنا ان
منها تعين الخامس فيكون الزمان زمانا لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق
فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متاخر عنه وكذلك الزمان ويتقدم بعض اجزائه على بعض فيلزم التسلسل
في الازمنة الموجودة معا اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وانه يمتنع بالضرورة
ومع ذلك اي ومع كونه محالا لا يستلزم محالا اخر وهو ان يعرف المجموع من الازمنة التي لا متناهية ومنطبق بعضها على بعض
فيكون فيما بينها مستقرا على نحو ما نعرف بالزمان لا يسابع الاجتماع فيكون الامس المجموع واقعا في زمان وقوم واقعا
في زمان اخر فزمان المجموع طرف له او هو عينه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه زمان من الازمنة الكافية والا
دائم يكون داخلا فيه لكن المجموع الذي فرضنا محيطا بجميع الحدوث يعني الآحاد يحقق و يكون خارجا عن المجموع لان
طرف الشيء لا يكون جزؤه وانه اي كونه داخلا وخارجا تناقض في المجموع محال والجواب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان اخر فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل
من المتقدم والمتاخر في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق ومثل المتاخر قبلية لا تجامع كقبلية الاب مع الابن فان
هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان تكن المتقدم والمتاخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين في
زمانين احدهما سابق على الاخر وكذا من اجزاء الزمان لكن التقدم هناك ذاتي و زمان ليس على السابق بل بزمان هو نفس السابق
لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله والتقدم عارض لها اي
لاجزاء الزمان بالذات لما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها ولغيرها بتوسطها اذ لا يكون كل
تقدم عارض لشيء لتقدم اخر عارض لشيء اخر والا لتسلسل وكان مع تسليم ذلك الا ان مثل القرباء غير متناهية عارضة
لمعروضات غير متناهية ثم بوسط قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما يعرض له بالذات وهو الذي يسمى الزمان فان ما يعرض له كما يسمعونها
اتصال التصرم والتجدد اعني عدم الاستقرار لذاته فرضنا له اجزاء عرض لها التقدم والتاخر المذكوران لذاتهما لا لاحتياج
في عروضها لها الى امر اخر لا تخلو مما عداها فانه يحتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك سقط السؤال عن وجه التقدم
اذا التمس في اجزاء الزمان كما هو لما لا اشارة ومن اصبت عنه انه بل يقدم الامس على اليوم ذلك الا انه اذا استوفى
من الماضي كان الامس متقدما واذا استوفى من المستقبل كان متاخرا الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود بمعنى انه على تقدير

صح

وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا وكلامنا في ان الزمان موجود اصلا لانه اي الزمان منحصر في الحاضر والماضي
والمستقبل والماضي ما كان حاضرا وصار منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الآن معدوم فاذا كان الحاضر
موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض فانه اي الزمان الحاضر الموجود
غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه او لا فيلزم اجتماع اجزائه الحاضر
ان يكون الحاضر في الزمن السابق حادثا في اليوم واما مترتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعض فلا يكون الحاضر كله حاضرا
بل بعضه حينئذ ثم ينقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهى
واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحصل عقيب هذا الحاضر وفي الجزء الثالث الذي يحصل عقيب
الثاني اي في كل جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم
فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض انه اي الزمان
موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانه اي الزمان من عوارضها ومنطبق عليها وكذا الجسم الذي هو المسافة
يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اي الحركة من عوارضها اي منطبقة عليه والمجموع اي الزمان والحركة والمسافة امور منطبقة
بحيث اذا فرض في احدها جزء انفرض بازائه من كل واحد من الاخيرين جزء فاذا تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان
الآخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا
من اجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به اي بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فتم الاستدلال عليكم الزاما وتبطل به
تركب الجسم من تلك الاجزاء بالادلة الدالة على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثاني انه لو
وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او في المستقبل والكل باطل اجاب عنه ابن سينا بان قال لا نسلم انه لو وجد
الزمان فاما في الآن اي الحاضر او في الماضي او في المستقبل فان كلا منها اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص
واعادته كذب الاعم وانتفاؤه وهو سلب الاعم وجود الشيء فيصح انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل فيصدق
بل غير منحصر فيه فنقض ابن سينا بنفسه حيث قال في جواب السوال الثاني من طبيعيات الشفاء على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة لا
عن البداية جميع الحركات الماضية التي لا بداية لها لا يوجد اصلا اي لا يصدق عليها انها موجودة بصفة الزيادة والنقصان ولا
في الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل نعم حكمها كما يقال ان ما لا يوجد في شيء من الازمنة المسلم انه لم يكن موجودا قطعا وسبقه ابن سينا
وانه ما نقض صريح فان قلت لا نسلم انه يقال في الشيء زمانا كالحركة مثلا وشيء زمانا انه اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن
موجودا على ان الزمان كالماضي مثلا فانه غير موجود في جزء من سنة لم يكن موجودا في الحال ولا في الاستقبال ولا في الماضي
لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه ونحوه المكان موجود في شيء من الامكنة بخلاف المكاني فاذا لم يوجد
في مكان لم يكن موجودا قلت هذا مسلم لعله اراد بالمعلوم انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الوجود اما في الماضي او
الحال او المستقبل والكل باطل لما عرفت ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور كل منها
اخص منه فلم يوجد شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له في الخارج الا في ضمن الخاص

بالضرورة

بالضرورة والامام الرازي نقل بنفسه جواب ابن سينا نقضه اي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان بالحركة
نقضها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة في اقسام ثلاثة الماضي والحال والمستقبل والماضي منها
ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم تكن الحركة الحاضرة موجودة لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضر منها
غير منقسم لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل فالدليل الدال على
نفي الحركة يوجب ان لا تكون الحركة موجودة ولكن وجودها ظاهر وذلك يشهد به الحس فانتقض وسلم والجواب عن هذا
النقض ان الحركة كما سبق تطلق بازاء معنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى
ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا
واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل العقلي فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع امر مرتسم في الخيال
كما تطلق عليه تطلق ايضا بمعنى الحصول في الوسط وهي حالة سابقة لا تنقسم ان يكون بها الجسم بين المبدأ والمنتهى
والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها وليست منطبقة عليها اي الحركة بمعنى التوسط موجودة
في كل حد من حدود المسافة والمفروضة على المسافة لكنها لا تستمر بها وعدم انقسامها الى حدود المسافة يقتضي ان يسلم ذلك الكلام
المنطبق عليها والحال انها ظاهرة الا ان الحركة بالمعنى الاول لا وجود لها في الاعيان كالزمان وكذا بالمعنى الثاني انها وان كانت
موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها
غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود غير منقسمة بحسب انتساب الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان
يقال يلزم ذلك الحادث في الزمان اي لا نعني ان يقال ان الزمان انصرام منقسم كالحركة فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة
ولو كان له قسم يوجب ان يكون لا محالة او احد قسميه موجودا من جهة فانه نظير ذلك كون الماضي [illegible] الزمان
كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو نظير الحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر موهوم لا وجود
له في الخارج فانه كالحركة بمعنى القطع كهذا الامر الذي هو مطابقها وهو غير منقسم [illegible] ينفصل
سيلانه الى [illegible] الحركة [illegible] في الخارج من الزمان هو الذي يسمى الآن
السيال فعلى هذا يتضح من كلامه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم
تركبهما من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من عدم الحركة السيالة التي لا تنقسم الى جميع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة
بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من عدم الزمان الذي لا ينقسم عن [illegible] الحركة المنقسمة الى جميع الاجزاء المفروضة في الزمان
المتصل الذي هو بعد الحركة المنقسمة [illegible] ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة
في اول المسافة مع الحركة في آخرها مع انه [illegible] آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم
زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما كالنقطة المفروضة على الخط ولم يجز ان من الزمان
اصلا [illegible] الكم المتصل [illegible] ان الزمان الماضي ما كان حاضرا
والمستقبل ما سيحضر [illegible] لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا يتخلل احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن

المنتهى

الزمان مو

ان نفرض في الزمان آنات متتالية فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى وسلم فيه
ح الوجه الثاني بالكلية اجيب بان الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة
ونفرض حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا وان ابتدأ
حركة السريع الاول ثم ابتدأ الثاني انتهيا بها امكان ان يقطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة الاخرى ان السريع الثاني
لما تأخر وقع ذلك الامكان في تلك السرعة فقطع اقل من تلك المسافة ولو فرض ان حركة على هذه الحالة وحدها وبها في
مقدار المسافة والبطء بها وفي ذلك اتصالا وان ابتدأتا معا فيما قبل اي مثل الاخرى في انقطعتا معا او انقطعت
احديهما قبل او ابتدأتا معا فقطعت الحركة المتأخرة في الابتداء على المقدار الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على المقدار الثاني
مسافة اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين ابتدائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك
السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل نصفه بقدر متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في
الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان بعض اقل من الامكان الاول
بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة
اكثر من مسافة البطيئة وبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطيء معين ويسع قطع مسافة
اكثر بسريع معين فاذن هذه الامور المستمرة التي تسع قطع تلك المسافات امكانات اي امتدادات تقبل التفاوت
بحيث يكون امكان جزء الامكان آخر كما تبين وما كان كذلك قابل للزيادة والنقصان والمتحيز فهو موجود لان العدم الصرف
لا يكون قابلا لهما بالضرورة وبتخصيصه اي بتخصيص هذا الوجه يوضحه ان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان
ليس ذلك التفاوت بالمسافة المخصوصة اي بحصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة
فان حركتيهما متفاوتتان في ان مسافة قطعهما متساوية بمعنى المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس بل كونا
في الصورة المفروضة للمعية والمسافة بها اي يعتاد ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخذا
وليس ذلك التفاوت ايضا عائدا الى السرعة والبطء لاتحاده اي اتحاد ذلك اي المسافة الذي يقع به التفاوت مع
الاختلاف في السرعة والبطء كما في هذه الصورة المذكورة اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخذا او اختلافه اي اختلاف
ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة والبطء كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع
ففي الحركة شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان لا يرجع الى شيء منهما اي مما يقبل الزيادة وبهذا يكمل تقرير دليل المساواة
والتفاوت من خواص الكم بالذات او بواسطة ما يتصف بها فثبت انه وسيأتي بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهيئة قارة
بين انه بحركة في الجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع لا توجد اصلا الا
بحسب الوهم والصورة انها ماضية باتساع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه الامكانات التي هي مقدار
الحركة الوهمية وهمية فلا شبهة في استحالة اتصاف الموجود بالموهوم ولا ينافي على هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان تعرض
في الاعلام الصرفة فان ما بين يوم الطوفان وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما الصلاة والسلام

ولا شك ان ما يمكن فرضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا والتحقيق ما ذكره من ان الحركة بمعنى القطع والزمان
الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل انما ارتسما في الخيال لكن الذي يساويها منه امر معدوم بالضرورة
بل امر موجود في الخارج لانا نعلم ان تلك الامتدادات المرتسمة في الخيال لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء
لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولن يكون الامتداد العقلي كذلك اذا كان في الخارج شيء يستمر غير مستقر
بحصول العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذا الامتداد الخيالي ظاهر الوجود بادي
الرأي دالا على ذلك الامر الموجود بل الذي هو منشأ انتزاعه اقيما مقامه ويبحث عن احوالهما التي تعرف بها
احوال من ينتهيا الموجود من هذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها وقد اعترض
الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود حركتين تبتدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية
الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور والظاهر انه مبني على صحة وجود حركتين احداهما اسرع والاخرى
ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم الدور ايضا وايضا قال الخصم ان
الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية بناء على ما بين عدم ان مجموع الماضي لم يوجد فيه وقت من الاوقات فلا يصح
الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف يحكم بقبولها على هذا الامكان الذي يجاوز الذي ان ما يسمع اذا لم يوجد في وقت
من الاوقات وهذا هو هذا الا ان الامرين يعارض عن الاول بان الزمان في الوجود والعلم به حاصل فان الامام كل منهم قد عرفها بالايام
والساعات والشهور والاعوام والمقصود حقيقته المخصوصة اعني كونه كما ومقدار الحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان
يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور واجاب عن الثاني بان القابل للزيادة والنقصان يجب ان يكون مجموع اجزائه
موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا وكذلك
على هذا الشيء في بيان انه لا يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في اصول كثيرة
من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثاني ان الاب متقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن في زمان لا بعد ابن
فاذا اعتبر الاب من حيث انه مقارن لعدمه الذي يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث انه مقارن لوجوده مقارن
لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب
اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب قد يكون مع الابن كما عرفته فلو كان جوهر الاب نفس التقدم لم يجتمع مع الابن ولا يمكن
ان يعرض على الابن لوجوده مع معيته له والاشارة اليه وقيل لا يكون مع اي مما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون
في تلك الحال متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون القبلية امرا زائدا على ذاته كما هو باعتبار
عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب كليته اي الاب بعينه مع العدم اللاحق بالابن
الطاري عليه بعد وجوده ولا التقدم للاب عليه بسبق الاعتبار بل هو سبق الاعتبار متأخر عنه وبالجملة فالقبلية البعدية
مما يختلف مع العدم المعتبر معه اي مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موصوفا بالعدمية والقبلية وقد يكون موصوفا باخرى
وبعدية كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم ولا الكائن اعتبار العدم مع الاب موصوفا بالعدمية ابدا ولا يكون البعدية ثم

اي هو هذا الذي ذكرناه من ان العدم يلحقه بالقبلية والبعدية بان العدم قبل

نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اي عن وجود الاشياء كالعدم بعد اي بعد وجوده وليس قبل كالجد اي ليس
قبلية القبل كبعدية البعد ولا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الآن وحده ولا ما هو واقع على الآن
والبعدية انها ليست نفس الآن بوجه ولا ما هو واقع وحده الآن في القبلية والبعدية انه لا يدل على الامور المذكورة
وبهما اضافيان فيستلزمان محلا وهو ليس الا ان يعرض القبلية والبعدية للذات في الآن ليس لذاتيهما والا لامتنع انفكاكهما
عنهما وهو باطل لما مر بل لامر يعرض بها لذاته وتخصصه اي يخصص الوجه الثاني وتحريره ان ههنا شيئا يلحقه القبلية
والبعدية لذاته غير ما يعاد له في العرف متقدم ومتاخر كالآن فان الآن هو شيء لا يمكن ان يصير قبله بعد ولا بعده قبل
لان ما يعرضه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه واما غيره من الاشياء التي يوصف بالمقارنة بالقبلية والبعدية فيمكن فيهما
ذلك اعني ان يصير قبلها بعد وبعدها قبل لو فرضنا جزء الآن من حيث هو لامتنع ان يوجد قبل ذلك
اي قبل الآن ولا بعده بل نسبة جميع ما الى القبلية والبعدية على سواء ولكن لما كان الحصول الآن في نفس حيث هو جوهر
لا يمتنع ان يوجد قبل الآن او بعده فهو من الاشياء انما يلحقها التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية
لذاته فكان الآن متقدما لكونه في زمان متقدم والآن متاخرا لكونه في زمان متاخر ولولا ملاحظة ذلك اي لو لم يلاحظ
ذلك الذي معها وذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية هو اعني الزمان اعني جوهر الآن في الآن من حيث
هو هو يمتنع اعتبار امر آخر معه لم يكن فيه متقدم ولا متاخر فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان
اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء منه قبل جزء وجزء منه بعد جزء على معنى الجزء الموصوف بانه
بالقبلية يمتنع ان يصف بالبعدية والموصوف بانه [illegible] يمتنع ان يصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الذي
ذكرتموه اعني القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحادث متقدم على وجوده وذلك التقدم الذي
ذكرتموه في الآن والآن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون الا موجودا
متحققا في الخارج بل يكون امرا وهميا اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية
بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتم **المقصد الثامن** في حقيقة الزمان وفيه اي الزمان باعتبار نفس حقيقته
مذاهب خمسة احدها قال بعض متقدمي الفلاسفة انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لامتناع ان [illegible]
لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا لذاته وبيانه ان الزمان لا يقبل العدم لذاته لو عدم لكان عدمه بعد وجوده
بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية بالزمان لا يجامع فيها
البعد القبل فيلزم عند عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف واذا ثبت ان يمتنع عليه
وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد
عن شوائب المادة وبقي انه يحصل الحركة منه وجعلت اجزاؤه بسببه يسمى زمانا وان لم يوجد الحركة فيه يسمى دهرا
وجوابه اي جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا الدليل استدل به على امتناع الزمان هو ان العدم عليه
بعد وجوده ولا يمتنع عليه ان لم يكن متصلا لانه لا نصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا لكان عدمه بعد

لانا ام

ت

بالبعدية م

وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا لو كان بعد عدمه بعد
وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل
وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلق فرد آخر
هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته
الوجه الثاني من وجوه الجواب عن هذا الدليل هو النقض بان يقال لو كان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد
القبل وكل بعدية كذلك هي بالزمان لانتقض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل
في الازمنة المجتمعة المتطابقة لجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك اي يكون التقدم والتاخر
من وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما سبق من ان التقدم بين اجزاء الزمان تقدم زماني لكنه ليس
بزمان زائد على المتقدم والمتاخر بل زمان هو عينهما لان المتقدم والمتاخر ههنا شيئان من نوع ابهما بخلاف عدم الزمان
فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تاخرا الا بان يكون معه زمان يعرض له التقدم او التاخر بحسبه وبحسب ان كل واحد
من المتقدم والمتاخر اذا كان زمانا لم يحتج شيء منهما الى زمان آخر عليه وان لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان
واذا كان احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج في الآخر الى الزمان وكذا ولذا ما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث
من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان ثم ما يصح ان لو كان العدم متحققا في الخارج
او للمتقدم وانه اي كونه متحققا لما ذكرتم ممنوع فانه اي المتاخر امر موهوم على رايكم وكذا المتقدم اذ لولا ما تمكن لكم
اثبات الزمان بثبوت التقدم والتاخر ومالا ثبوت له وجودا وانه نفي محض وعدم صرف اعني عدم الزمان كيف يعرض
له التقدم والتاخر الوجوديان اللهم الا بحسب الفرض الذهني الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم
معروضا للتاخر بحسب نفس الامر امتنع ذلك البيان وثانيها اي ثاني المذاهب في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه
محيط بالكل اي بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهو استدلال بموجبتين من
الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا
وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار وانه ايضا [illegible] الاستدلال من جنس ما قبله
فانه استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان ورابعها
وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بان اي
الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم كما هو من شان المساواة والمفاوتة خاصة [illegible] امتناع الجزء
الذي لا يتجزى و[illegible] الجسم فلا يكون الزمان [illegible] مسائله [illegible] تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون
الزمان كما منفصلا [illegible] المسالة التي هي الجزء [illegible] يكون كما متصلا [illegible] اي كميته
متصلة [illegible] اجزاؤها على حد [illegible] مشترك [illegible] جميع اجزائه والا لكان الزمان [illegible]
لان [illegible] القارة بالصورة لكن الزمان [illegible] الحوادث المعاقبة مجتمعة معا هو [illegible]

ذلك ٤

اجزائه

نسخ ٤

لنشئه عن مادة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان هي الحركة وينبغي انقطاعها اي انقطاع الحركة
يكون الزمان مقدارها والا لانقطع الزمان ايضا فلو فرض بعد وجوده ويتوجه للدليل الذي اثبت المذهب الاول
عنه فيكون الزمان مقدار الحركة المستديرة لان الحركة المستقيمة ينقطع لا محالة لتناهي الابعاد فلا يجوز ذهاب
المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين متضادتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد
فلا يجوز ان يكون الزمان مقدار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهة الى جهة اخرى فهي اي الحركة المستديرة هي الحركة
الفلكية ولا شك انه يعلم به اي بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطء فيعلم هذه الحركة سريعة في ساعة وتلك
في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدار الاسرع منها لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل من مقدار الزمان
بعضي عن الحركة ... امكن ان يقدر به الحركات كلها لان الاكبر بحسب المقدار يقدر به الاصغر ولا يمكن قياس هذا القدر
كذراع مثلا وهذا الربع كذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يقدر الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر
مع زيادة ولا الاكبر الاصغر لامتناع اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية
التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض
وهي ... الاعتراض عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة الاول ان كل ما هو قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو ثبت انه قابل
للتفاوت لذاته ... الزمان الثاني حركة امتناع الجزء الذي لا يتجزى والا لجاز كون الزمان كما متصلا وما
استدل به على امتناع الجزء مردود كما سبق الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة المستقيمة
منقطعة والدليل الذي استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل حركتين سكونا فانه لو لم يثبت
ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريق الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما تمسك
به في اثبات السكون فيهما ستقف على فساده الخامس انه اي الزمان محل اما لوجوده او لعرضيته الاولى ان يترك
هذا الرد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاء محلا موجودا متوقف على وجوده وعرضيته معا ولم يثبتا اي لم يثبت
وجود الزمان لان ادلته مجروحة وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله
حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود معلوم بالقطع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال
ويبطل اي يبطل كون الزمان موجودا مقدار الحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول ان وجود الزمان على انه مقدار
الحركة كما ذكرتم لكان مقدار الموجود المطلق اي لوجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والتالي باطل
اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا في الماضي ومنها ما سيوجد
في المستقبل نعلم ايضا بالضرورة ان الله موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد اي سيبقى
موجودا بعدها فيما سيستقبل ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر اذ لا فرق بينهما وجب الاعتراف بهما او انكارهما
القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة لله تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه تابعا للحركة
مقدارا لها ومنطبقا عليها وجب ... ولسائر الموجودات كونه مقدارا لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم

فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له او قار فلا ينطبق على غير قار فاستحال ان يكون
مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة وان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة
المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما
ذكرتموه قعقعة وهي في الاصل حكاية صوت السلاح ونحوه ما تحتها طائل والمراد انه عبارات هائلة ليس لها معنى
محصل بما ذكرناه وفي المثل لا يقعقع لي بالشنان هذا وقد يوجه تلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية
قارة هي الزمان فينطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا للزمان المتقدم وجزؤها المتأخر مطابقا
للزمان المتأخر ومثل هذا الوجود يسمى متغيرا لانه يحتاج الا وجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات التي معه انما تحصل في
هو ظرف الزمان وهو لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تتبعها ولا يتعلق بها فان كانت
الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر اليها وانها يمكن ان يكون موجودة بلا زمان
فاذا نسبت الى المتغير بالمعية والقبلية فلا بد هناك من زمان كالحاصل فاذا نسب الى متغير فلا بد من الزمان
في احد جانبيه دون الآخر واذا نسبت ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كان ما يعبر به عنه
معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تقرر ان ما ذهب اليه ابو البركات من
ان الزمان مقدار الوجود حيث قال الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان وما لا يكون حصوله في الزمان يكون باقيا لابد
ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني انه اي الحركة كما مر يقال للكرة في الوسط اعني ما بين
المبدأ والمنتهى فيها اي الكون في الوسط امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقدارا له كان ثابتا مستقرا فلا
يكون مقدارا لغير قار كما ذهب اليه ولعل الامر للمستمر من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا وبالضرورة
ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارا لها لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج واما الحركة
كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالنقض عن هذا الوجه فتذكره وخامسها اي خامس المذاهب في حقيقة الزمان مذهب
الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر بما هو
مبهم تارة ويقدر به اخرى وذلك بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند
طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله
ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك اي ولان
الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم
عنده فيقول القاري لا اسلك فيما ان يقرأ الكتاب فيقول العجرة ليث ولا اعيدن فيقول ما ثم فيقول او بعد
الصبح يطلع البيض اذا عودت فيقول ... اذا عودت ... قال او ما تعلم الصبيان ... وكذا
يقول التركي قد ... ولا اعيد ... بما ... اي قبله ... على هذا اكل من الاقوام بحسب ما هو مقرر
معلوم عنده يقدر به غيره ويرد عليه ان جعل الزمان عبارة عن بعض المتجددات لزم ان يكون الزمان امرا موجودا الا ... وهما

كما هو مذهب الحكماء وانما اذا كان ذلك المحدد في نفسه وقتا واذا نفي ما هو محدود الاجزاء فهو المعين له وحينئذ يكون من الاجزاء ومنها لا اصل لها او واحد بعينه في نفسها قطعا او جعل عبارة عن الاقتران في المعية فلا شك ان كل معين بين اثنين بان ينسب وان كل متعين بينهما شيء نسبة ما من كل الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل مبهما الا علي ان يكون علي بعضهما من الامور الواقعة فيه فلعل المعية نفس ما يقع فيه التحدد بين عارضه لها وقيل في ما يقع فيه وكذا العلة والمعلول وذلك مما لا شبهة فيه ساير واصحاب هذا المذهب جعلوا الاعلام للاوقات او ما اولوا ذلك بعكس الوقت عليهم واذا اعلم انه يبقى في تحقيقه ابيع العكس في الوقت

الفصل التاسع في المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة وكونهما من اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وثبوت وجوده ثم اشار الى حقيقته تعالى هو موجود ضرورة انه يشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك وضرورة انه ينتقل منه الجسم وينتقل اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاصلا في بعض ثم ينتقل عنه الى غيره ويحصل جسم آخر وضرورة انه يعرض له نصف وثلث فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه يتفاوت فيه بزيادة ونقصان فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير في الصغر شيء فيها اي من الامور المذكورة بالعدم المحض فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم عنه واليه ولا يقبل النصف ولا الثلث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه ادعى بعضهم بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كانه اراد التنبيه على انه ضروري فلا يرد انه استدلال على الضروري وقال ان شاء الله سيجيء ذكر علو مرتبة جواب المشكك وشكك عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فاما ان يكون مجردا او لا والاول لا يجوز لان المجرد لا يشار اليه وكذا الثاني لان كل جسم مكان آخر وهكذا الى غير النهاية وان كان عرضا فلا بد له من محل والمحل اما الجسم الذي هو المتمكن فيه فيكون المكان حالا في المتمكن الذي هو الجسم والمكان وهو باطل قطعا والا لزم انتقال المكان بانتقاله اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله ولا يتصور انتقال الجسم من المكان والا لزم فساده ظاهرا او جسم غيره اي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان فهو باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه ليس بالذات انما هو بحلوله في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله بانه يلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حوله من غير سرايته فيكون المكان عرضا قائما بطرف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وبسط له فيما بعد واما لا جسم ولا حال فيه ولا يكون جوهرا عقليا مجردا فلا اشارة اليه اي الى المكان لان الجواهر العقلية لا تقبل الاشارة وانه باطل ضرورة لان المكان كما مر يشار اليه بهنا وهناك وانتقل فلا يمكن حصول الجسم فيه اي في المكان وعلى ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن في الشكل مطابقة يجب المعقول المجرد لا يطابق صورة الاشكال المحسوسة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا والجواب ان وجوده ضروري معلوم للكل كما قال وما ذكر من الشبهة في مقابلة الضروري وجوده يشكك في المكان الذي لا يسكن فيه وانه سفسطة ظاهرة وقيل لا ظهر منه لا يستحق الجواب لان بطلانه معلوم بعينا واعلم انه ذكر وجه الخلاف فيه بمسائل العوض للاحتمالات وسنعلم في جواب المشكك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حيث اي حال ما ذكر من وسعه

وحصر ما ذكره كان بما يستلزم اختيارا انه عرض حال في جسم آخر يستلزم انطباقه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم منه الا ما ذكر ثانيا ولا ينبها الحوائز انها بها الى جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي انه اي المكان خارج عن المتمكن اي ليس جزءا له والا لم ينتقل المكان بانتقاله صورة اساغ انعكاس الكل الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان ولا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان ايضا حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله ولم يذكره لاندراجه في الجزء لا هو يجعل جزءا فانه قال البعض بعد ما حكاه انه اي المكان هو الهيولى فانه يعني المكان يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله سواء بقاء المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى انه يقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فهو هو اي العائل الاول للذي هو المكان هو بعينه العائل الثاني اعني الهيولى ومن عرف بطلانه اي بطلان كون المكان هو الهيولى عامر بان المكان ليس جزءا من المتمكن والا لانتقل بانتقاله عرف انه اي الشأن بهذا لا ينتج الا موجبا في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القبيل كما ترى في قولهم اصلا فيه ان بقاء المكان يتعاقب عليه المتمكنات فكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة هو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب منسوب الى افلاطون لعله اطلق لفظ الهيولى عليه اي على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فما شاع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان في مثل فطانته وقال بعضهم ان الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد الخاص المعين للشيء الحاوي له بالذات الصورة كذلك فان صورة الشيء محددة وحاوية له بالذات ايضا وهو من الغلط الاول اعني انه لو اخذ الكل في الشكل الثاني من موجبتين الا ان يراد على المحدد الحاوي بالذات اسعد منتج لا ان الاستدلال برجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة ولكن هذا الحكم الجزئي يعني مسلم والاشارة بقوله ويبطل اي هذا الحكم الذي هو ان المكان هو الصورة بان الزوالين المساغين يرتبه كما في الانتقال فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الآخر فضلا عن اتحادهما لكون الكبرى ح ممنوعة والصحيح هذا المذهب منسوب الى افلاطون وقال المذاهب ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد تسمية وتارة بالهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الحاوي الجسماني قابل لنفوذه فيه ويحاذيها لمجرده فهو كالجزء الصوري للاجسام بهذا التأويل ان حملا على هذا الذي ذكرناه يعني رجحا الى ما سيأتي من مذهبه الا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في ان المكان هو البعد او غيره مما يسمح لكل علة بقاء الجسم منطبق على مكانه المحوي ليس لنا اعلم ما يلي ذلك بما اصابته ينتقل الشيء من مكانه عنه والمكان بسطحه اي هو بهاية المكان ليس شيء منه خارجا عنه لهلاك النه بالكلية في جملة ما ذكرناه ومن عرف انه يجوز انتقال عنه ولا يتصور في ذلك الذي هو حال الجسم في مكانه بالنسبة الى الصاحبة الا بالملاقاة بينهما وذلك الملاقاة اما بالتمام بحيث لا يوجد جزء من المتمكن الا وهو بازائه جزء من المكان وبالعكس منطبقا عليه بالكلية ويسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذي حل فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف اي يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه ويسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان حينئذ هو السطح الباطن للحاوي المماس للظاهر من المحوي

فاذن المكان اما البعد واما سطح الحاوي لا ثالث لهما فاذا ابطل احدهما تعين الثاني والبعد اما موجود او مفروض موهوم
فهذه ثلاثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك ان الامر بين عقلاء بعد ان الجسم بكليته في مكانه مالئا له بحذافيره
فكون المكان امرا منقسما لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما
في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى
الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع تجرده وماهيته وحكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لما مر فتعين ان يكون حالا في الحاوي
ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته ولا يمكن ذلك الا وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما
على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موجودا يشغله الجسم بحلوله فيه على سبيل النفوذ
كما هو مذهب الحكماء واما ان يكون امرا موجودا وللمحوي ان يكون بعدا مفروضا فالجسم يلزم من حصول الجسم فيه
تداخل الاجسام وهو محال وهذا مذهب لا احتمال الا على السلوك هو ما عليه اهل العلم والتحقيق وليس العامة فانهم يطلقون
لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول كالارض للحيوان ونحو الهواء المحيط به حتى لو وضع الثقيلة على
راس خشبة مثلا لقالوا ثم لم يجعلوا مكانها الا الخشبة الذي يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اي المكان السطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتاخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي
واتباعهما وكلا الامرين [illegible] المكان السطح لكان بعد التمام انفكاك ان لا يخرج عنهما فانه اي كونه [illegible] اما التعبد
المفروض فلانه لا موجود بالوجوه الاربعة لما دل على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما
ان يقبل الحركة الاينية او لا يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية لكان له مكان
اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان فله اي لذلك البعد الذي هو المكان مكان اخر هو بعد اخر
وننقل الكلام الى ما بالذات يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث وهكذا الى ما لا يتناهى فيلزم تسلسل ابعاد غير متناهية بل اجتماع بعضها
في بعض وانه محال بالضرورة وايضا كيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هي جميع يكون اشغاله الا بالامكنة اشغال
كل واحد منها امكن اشغال الكل من حيث هو كل [illegible] اذ لا يخرج كل واحد عن مكانه بعد خروج الكل فله اي للجميع
مكان فيكون ذلك المكان داخلا في تلك الامكنة لانه احدها وخارجا عنها لانه ظرف لها هذا خلف لانه يخرج من [illegible] واما
القسم الثاني فلان البعد ان لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم يستلزم حركة البعد
الحال فيه فامتناع حركة البعد يستلزم امتناع حركة الجسم [illegible] قبول الجسم الحركة بطل بالمشاهدة الدالة
على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد الحركة بطل الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد والجسم بعد
حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان فقد تداخل البعد الذي هو المكان والجسم ان لا يجوز ان يعدم البعد الحال فيه
حال كونه حاصلا فيه اذ لا يكون المتمكن المعدوم بالانعدام لازمة حاصلا في مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما [illegible]
الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا لم يعدم احدهما يلزم التداخل فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان

وانه محال بالضرورة لان كل بعدين منهما لا محالة اكبر من احدهما وهذا الامتداد من حيث انه موصوف بالعظم بل هي الاشخاص
سوا كان ذلك موجبا للاتحاد ونوع البعدين في بعض الامر او للاتحاد في الوضع ومن الاشارة الحسية ولو جاز تداخل
البعدين بحيث يصير ان يحصل في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بان ينطبق قطعة قطعة على
خردلة على وجه لا يحصل كلها الا واحد منها ويرتبط بالبديهة وايضا فانه اي امتناع التداخل حكم ثابت للحجم بما انه
وهو البعد لانه يمتنع بداهة في الجهات فلا تداخل من حيث وجوده ومكان منفعل على النفاذه دون المادة اذ لا مدخل لها في امتناع
الحجم وامتناع التداخل فلا يكون الحجم تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد وقع في بعض
النسخ لفظ وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا [illegible] لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة
لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثابت للحجم بالذات اذ يجب ان يكون كل من الحجمين بالذات منفردا عن حيز
حيزه والحجم بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مدخل لها في ذلك اصلا فلا يكون منضما للحجم دون الصورة الجسمية لان
الجسم الواحد بعد تخلخله يشغل مكانا اكبر من مكان الذي يشغله مكانا اصغر مع ان صورته الجسمية في الحالين واحدة والصورة
الجسمية في ذاتها منفصلة للحجم وعدم امتصاص سائر الصور والاعراض سوى الابعاد لحجم فليس المقتضى للحجم والمنافي
الذاتي في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا فانه اي يجوز
التداخل بين الابعاد يرتفع الامان عن الوحدة المحضة ويفرج في الوثوق بها فانه يحتمل على تقدير جواز التداخل
كون هذه الزرافة المعين المحسوس زرافات عديدة متداخلة ويحتمل على تقديره انه كون شخص واحد من الانسان
مخصوص اشخاصا متعددة ومن نقيض الوثوق عن اشتمال حجم الذي يهات انه منبسط وايضا فانه يلزم على تقدير
تداخل البعدين اجتماع المثلين فان ذينك البعدين مما لا يمتاز [illegible] اصلا وقد ابطلناه فيما سبق
والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا
لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم ان البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذي فيه الجسم اعني
المكان قائم بنفسه مجرد عن المادة فانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الاخر
اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما ذكر في ابطال كون المكان بعدا فاقل ما قيل ان البعد قد
اقتضى من حيث هو هو اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه فلا يستغنى في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام به
اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اي في المحل اصلا لان الاحتياج ليس بوصف عارض له
الى شيء لا يتصور حلوله فيه كل البعد اذ حال في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه
لذاته وهو يقتضي القيام به وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك اي حالا في المحل قائما به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه
فلا يمكن ان يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقولنا [illegible] الذي هو قوله وما يقال يعني
ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مبني على الوجه الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة
وقد عرفت انه [illegible] والجواب عن الوجه الثاني انه لا اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ الجسم في البعد الذي هو المكان

بطلان

بل نقول البعد موجود في الجسم ملازم له وهو حال في مادته ويتبدل بتبدل الجسم مفارقة وليس حالا في مادة بل هو قائم بنفسه وهناك
بعدان مادي ومجرد فيتداخل احدهما في الآخر ونحن ابطلنا الخلاء واستحالته وذلك اي امتناع التداخل والتداخل بين البعد المادي
والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة لالتحاقه في الحقيقة بما عرفت من ان لا تمايز بينهما اصلا حتى يجوز المفارقة
وامتناعها او ان يسلم كان في كون هما واحدا اما الممنوع بالضرورة تداخل المادي في المادي واما تداخلهما ومنه ما ذكرناه من حال
هو بين البعد بين الصلب اجلى فيلزم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد ذراعين او لا يكون مخصوصا
مخصص قوله اي الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والبعد الحال في الاتصال المادي وان جاز وكذا بين المادي
والمجرد وهذا انفع الجواب انه لا يلزم تحويل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس بحيز المادة حتى يقتضي انفراده
بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز بعينه قوله لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين متمايزان في الحقيقة مع ان احدهما حال
في المادة دون الآخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع التداخل بين الجسم والبعد الذي هو المكان فرع تماثل البعدين
المادي والمجرد ولا نسلم انه عاقل لان الحق انهما مختلفان بالنوع والاختلاف بالعرض يكفيه تصور [illegible] في الحقيقة وشروع
على كون المكان سطحا فانه لا يلزم من بطلان كونه بعدا كما عرفته الاول الكائن هو كون سطحا واحدا كالطير في الهواء
فان سطحا واحدا منها هو الهواء المحيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء
يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد يتحرك السطوح كلها
كالسمكة في الماء الجاري فانها اذا كانت في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط بها سواء فرض واحدا او مركبا من متعددة متحركا
بسبب حركة الماء ولما كان حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان آخر او يتحرك
بعضها كالحجر الموضوع في مسيل الماء الجاري فان مكانه سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك او لا يتحرك اصلا فيكون
المكان ساكنا وهو الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او مختلفين فيها
كالطير يطير والريح تهب على الوفاق او الخلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك المحوي
وحده كالطير يطير والريح تقف [illegible] وتحرك الطير يخرق الهواء من قدامه والتيام من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند
اصحاب السطح فيلزم تحرك الجو [illegible] الطير فانه ان [illegible] كرة [illegible] يقدر كرة اخرى في [illegible]
بالاثنة ويكون المتوسط يتحرك [illegible] فيكون [illegible] من حركتي الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني انه على [illegible]
بعد موجود يشغله الجسم ويسطو [illegible] عليه ويسمى بعدا مفطورا [illegible] فطر على [illegible] فانها شاهدة بان الماء
انما حصل بما بين اطراف الآنية من الفضاء الا ترى ان الناس كلهم [illegible] [illegible] لا يعاج [illegible] بالعلم
بان المكان هو البعد الموجود المجرد [illegible] حقيقة هذا البعد عن الاجسام [illegible] اصحاب الخلاء [illegible]
وهو اي كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور اما انه اي البعد الذي هو المكان موجود فلانه يقبل
اي يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الطاس اقل مما بين
طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعدوم يتقدر ويتفاوت لا يقال ذلك التقدير والتفاوت امر فرضي فان العقل

بل احاط دونه شي بما بين طرفي الطاس وبحكم بان داخل من الواقع مما بين طرفي السور [illegible] وبعد كل واحد من الجوانب
المفروضة بالنصف والثلث وغيرهما فلا يلزم وجود البعد فيما بين طرفيه الا انا نقول عن نعلم بالضرورة ان
التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في بقية المقدمات واما انه اي المكان هو البعد فلانه لو لم
يكن البعد لكان هو السطح لما تبين ان لا مخرج عنهما وهو اي كون المكان هو السطح باطل بوجوه الاول ان لكل جسم
مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح وجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة وايا ما كان
فيوجد لكل جسم آخر فيلزم عدم تناهي الاجسام وبطلانه ظاهر لما مر لزوم تناهي الاجسام بل يبقى الجسم الذي
لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية بتبدل بعض
نسبه الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم هو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وذكر الشارح
انه لعله اراد [illegible] فكل جسم له مكان وجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح
لا يشمل لانه لا يكون للاجسام باسرها اذ لا يكون للجسم المحيط بما عداه من الاجسام في مكان في الثاني بطل بالضرورة كما
ذكرناه وبالاتفاق ايضا الثاني انهم اي الحكماء اثبتوا الحيز الطبيعي للاجسام قالوا نعلم بالضرورة ان لكل جسم لو خلي
وطبعه لكان في حيز معين [illegible] بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا ايضا بذلك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي
فثبت بانهم يثبتوا ذلك [illegible] والقائلون بان المحدد لا مكان له ليس لهم [illegible] تعميم [illegible] وهناك
بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو
مجموع واما بحسب اجزائه المتمايزة [illegible] فان كل جزء من اجزائه [illegible] ان المكان لهما
تنتقل من مكان الى آخر وكل جزء من اجزاء المحدد [illegible] باحرى حال حركته [illegible] ولو كان لاجزاء المتحرك
بالحركة الوضعية ليس لها انتقال من مكان الى مكان لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب انتقال اذ حركتها انما هي فيه
تقلية اصلا لانها لا تسير [illegible] السطح والضرورة تبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة
من مكان الى آخر مع ثبوت صحة الحال لما [illegible] وكان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان [illegible] بسبب حركة الوضعية مكانا
آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه ووجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح [illegible] البحث
[illegible] الاجسام في الاشارة الحسية فلا يعم من المكان [illegible] الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة الحسية
هو مجرد [illegible] لا نعرف ان يكون الحالة التي هي [illegible] في الاشارة الحسية عن غيره [illegible] وان لم يكن شيء من اوضاعه
ونسبته بالقياس الى ما عداه من الطبيعيات [illegible] او يتم كل جسم هو متحيز لا الاجسام التي لها مكان يخرج عنه بما
لا مكان له وان نقول ان المشار اليه [illegible] وهناك [illegible] في الاشارة الحسية [illegible] الماء [illegible]
واما حركة اجزاء المتحرك [illegible] لو كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت
موجودة بالفعل كالكواكب المتصلة على اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة [illegible] الاوضاع بالكل
الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة الثاني من الوجوه

و هناك [illegible]

مركب من [illegible]

الدالة على بطلان ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو
متحرك واللازم بين البطلان فاما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء اى الريح الهابة ساكن بالضرورة
ويلزم من كون المكان هو السطح حركته لتبدل المحالة اذ ليس الحركة الاينية الا استبدال المكان بمكان آخر ولا شك انه اى
الطير يتبدل المحالة باستبدال السطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة وان الحجر
متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه وحال حركته لانه لم يستبدل السطح الذي هو مكانه من فلكه
وكذا الحال فيما انتقل من بلد الى بلد في صندوق وقد يجاب عنه اى عن الوجه الثاني بمنع الملازمة اى لا نم انه لو كان المكان
هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكره من بيانها ممنوع لان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكره
بل هي تغير النسبة الى الامور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة او لم تتغير كما في حجرين تحركا على وجه بحيث
النسبة بينهما وهي اى تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل في الطير الواقف فلا يكون متحركا مع تبادل السطوح عليه
بل يكون ساكنا حاصل في الحجر وفيما يشابه في الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما والجواب عن هذا
الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة معلل بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات فاذا كان ذلك التغير معللا
بالحركة فعلم انه يتعلق بها اى يكون عروض التغير بواسطة النسبة معللا بعدم الحركة وبين السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود
الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة والاشارة بقوله لا انه حقيقتها اى التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة
فسقط الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة يمنع الملازمة
فلا يجب ان يلزم بطلانه الا اذا ثبت اداء المنع والتحقيق في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عدة في الخارج هي كثيرة
للمتحرك من اول المسافة الى آخرها اى ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه
الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي تسمى التوجه والتوسط اذ استبدال المكان من لوازمها اى من لوازم الحالة
التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعني الحركة
لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان بانتقال المتمكن فهو كان حركة واذا كان بانتقال غيره كما في الطير
الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة واما الحجر فلا يجري فيه الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو استبدال يستلزم انتفاء
الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال الامكنة في المتحرك امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود اصل المعاوضة
وجود الاخص لا من عدمه الا اذا ثبت بينهما التلازم وقد ثبت ان المعلوم بالضرورة من حال الحجر تبدل الاوضاع بعد التحرك فكذلك
حركة وضعية كونه متحركا حركة اينية لتجيب استبداله من مكان الى مكان آخر الثالث من الاوجه انه لو كان المكان
السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان اى اى يجب ان يكون مساويا ساعة
اى بيان اللزوم انا اذا اخذنا شمعة مثلا فجعلناه مربعا كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع فاذا جعلناه مدورة
جعلنا له اما عشرا في وسعه مثلا اى عشرة اذرع ان كان مكانه مدورة فالحالة الاضعاف كان المكان الذي كان له في
حال التدوير هذا ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمنعه المتمكن على حاله الاول وهذا خلف وذلك التفاوت

المنع وتعين كونه ثم

المساحة والعموم في ان ضربتها المعلومة منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان
مماسا له كذلك قبل الصب بعد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان
على حاله لانه اذا صب بعض الماء فقد انعصر قربة من الاسترخاء وانتقص الجسم اذ حجم ما مخرجه عمقه فقد انتقص
الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وهذا اشارة استحالة من الملكوكين قبله وقد يجاب عنه بانه
ان انعصر بحجم لكن ازداد سطح الظاهر المماس لمكانه فالواو لا تفيد انه المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات السابقة
واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حز بالحز بعد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة
على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه وثمانية هذه الزيادة هي كون المكان
هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء مملوء بالهواء لم يطر والسطح الذي كان
محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل وكذا نعلم ان المكان
بعض المتحرك بالحركة المخصوصة فيه وقد صرح به بعد ذلك اى اما بالحركة ان نعلم اى بعض المتحرك بالحركة المخصوصة موجود حال الحركة
لتصور كونه بعض المطلوب فيه بالمكان الذي يتصوره المنتقل المطلوب فيه هو الذي يصح ان يطلق به حركة على مركزه الا انه
كالحجر مثلا موجود حال ما فرض الحجر متحركا طالبا المخصوص فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا المنتقل وكذا انا نتصور
المنصف المطلوب فهو الذي يصح ان يطلق محيطه ويلتقى بالمحيط المحدود الذي يسمى الحركات العناصر على
تلك الحركة بقطعه من المبادي هلا بحث ان يكون موجودا حال ما فرض هذا المنصف متحركا الى طالبا المخصوص فيه ولا سطح ثابت
موجودا محيطا بهذا المنصف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حالتي الحركة النقل والمنصف واعلم
من المعلوم ان المتمكن مالى المكان منطبق عليه لا انه يصور ذلك الا بعد ما ثبت الا ان يكون كل جزء من المكان جزء من
المتمكن بل ان يكون كل جزء من المتمكن في جزء من المكان والسطح كذلك ولو كان المكان هو السطح لم يكن اجزاء المتمكن
في مكانه مكان اصلا واما فيكون الجسم في مكانه بصفحة السطحية ولو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه
وقد يقال بان معنى كونه مثلا انه لا يحصل شيء من مكانه الا وهو ملاقي بصفحة الظاهر ومعنى كونه بجملته فيه انه بتمامه داخل
المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه الى ان المكان هو البعد الضروري في انا اذا توهمنا خروج الماء عن الاناء
وعدم دخول الهواء وشيء آخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه مقدرا او محاذيا لاطرافه لا شيء من المعدوم
كذا فكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عندما كان فيه ماء او هواء الا انا نعلم بالضرورة ان خروجه عنها في الاناء لا يوجب
ذلك البعد الذي يطلق عليه عنه الامام الرازي بانه لا نسلم انه يلزم مما فرضوه وجود البعد الا ان
هذا المفروض الذي هو الخلاء ممتنع عندنا واللازم من المحال ان يكون محالا واقول قال المصنف وجوب نسبة سطحية الى الجسم
المحيط والجسم المحاط سواء ان المحيط مماس بمقعره المحاط به والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس
للآخر بسطحه بتمامه ولو كان المحيط بمقعره مكانا للجسم المتوسط كان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على السواء
فيلزم ان يكون له اى للجسم المتوسط مكانان احدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه والتسمية للكلام فيه اى لا يقول عاقب

ت

ض

عنده ثم

ان يسمى كل واحد منهما مكانا او يجوز ان يسمى احدهما فى العرف مكانا دون الآخر انما الكلام فى الحقيقة وانه لا فرق بين
سطحى المحيط والمحاط فى الحقيقة الكائنة ولو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك فمن نقل بعض المحيط
من اسم على المتوسط واستلزامه يحتاج الى خروج عنه ثم ان هذا شئ خال الساعة بل لو كان مكانا لما خلا بحدوث المحاط
ما له ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال الثالث فى المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون
الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا فى الجهات صالحا لان يشغله جسم
ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد
الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالمعنى المذكور اعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد
الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز المكان الخالى عن الشاغل وخالفوهم
فى ان ذلك المكان بعد موجود والحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لانه لا شئ محض فان ما بين
الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالنصف والثلث وموصوف بالتفاوت قياسا الى ما بين جسمين اخرين لا يتماسان كما عرفته
ولا شئ من المعدوم كذلك بل هو موجود اما جسم كما هو راى القائلين بالسطح واما بعد مجرد كما هو راى القائلين به
وهو الخلاء الذى نفى الخلاء داخل العالم سواء على كونه مستقلا او متقطعا وان يتعين فيه خلاء بعضه وجوده فى الخارج او لا وانما
الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ لا تقدير هناك بحسب نفس الامر فالنزاع فيه راجع الى العالم الى التسمية فالبعد فانه
عند الحكماء عدم محض ونفى صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بمثل ذلك فلا يطلق عليه اسم الخلاء ولا
يسمى بعدا ولا خلاء الا مجازا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على زعمهم فيسمى فى اصطلاحهم الخلاء
بمعنى المكان الخالى عن الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او وجود
الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هى ما يكون اجزاؤه المفروضة متساوية فى الوضع ومتصلة بحيث لا يكون
للاجزاء فرج سواء كانت نافذة ويسمى مساما او غير نافذة ويسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة مساوية وصفحة اخرى مثلها كانت ملساء
من ذلك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء فى الحقيقة وهو باطل لان صفحة الجسم اذا جاز ان يكون فيها مسام نافذة
الا انه لا بد ان يكون كل منفذ من سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة
عن اجزاء سطوح متفاصلة فى الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين الاجزاء فيتصل فيها اجزاء اخرى فان امتنع الزوايا
حصل المطلوب والا فان كانت فيها فرجة اجزاء اخرى فان لم يكن فيها سطوح او فرج فيها زوايا بالفعل الى غير النهاية وانه
باطل بعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازى فى الاربعين بعدم الاستواء فى السطح اما بان يحصل فيه ارتفاع وانخفاض او
انخفاض فقط او حصول المسام فان كان الاول فلا بد ان يكون هناك سطح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على
الزوايا ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية لانه اذا ذهب الى غير النهاية يلزم ما مر واما حصول المسام فى اجزاء السطح
وان جاز الا انه لا بد ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة ولكن يوجب القول
بسطح مستو ولا يمتنع مماستها بمثلها وانه يلزم حينئذ التماس بين الاجزاء بلا تجزى بمعنى انا اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب

ان يماستا بتمامهما اذ لو تماستا بعض منهما فى حيث من احدهما نظيره من الآخر وذلك يلزم التماس بحاصل بينهما الا الاجزاء
لا يتجزى اصلا والا نقول لانه ان لم يماس الاجزاء التى لا يتجزى لا يصح الانطباق ثم اذا اشتعل بعد التماس بينهما اما بالتمام او
بالبعض الذى هو ايضا صفحة ملساء لو لم يمتنع رفع احدهما عن الآخر دفعة بان يرتفع جميع جوانبها معا اذ لو
ارتفع بعض اجزائها دون البعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة الملساء فاذا ارتفع بعض اجزائها على السطح الآخر وبقي بعضها
الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الآخر بالضرورة على ما ذكرناه فى بعض الجزء من تفكيك الرحى وهكذا نقول
فى سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها بتمامها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وانه فى اول زمان من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى
دفعة واحدة لو لم يكن صفحة متصلة فى حين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى او ما فى حكمه وهو مع عدم تعدد امكان
ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين فى صورة الارتفاع لكن فيما بينهما للجسم
ولا يرد ان الهواء او الماء او نحوهما انما ينتقل الى ما بين الاطراف اولا ثم الى الاجزاء بالتدريج وينتقل لا محالة الى
الوسط بعد كونه على الاطراف فيكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه الذى مبنى على ما هو مسلم عند الخصم
لا برهان مركب مما هو موجب فى نفس الامر فان عند الخصم لا يجب انتقال الهواء انه اى الى الوسط من الاطراف بل قد يحلقه الله تعالى
فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا والتحقيق عنده ان يكون الصفحة جزءا لا يتجزى منها اشياء صغيرة مملوة بالهواء
ينتقل الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حين سطح مستو منطبق على سطح مثله يلزم خلوه بل السطح اجزاء لا يتجزى
متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور فى المسام الضيقة جدا واتت تلك الاجزاء كان البعض
بعد الوجه الزام الحكماء فلا حاجة فى ذلك الكلام الى اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ثم ولا يتم هذا
الالزام عليهم الا ببيان جواز الارتفاع دفعة اى فى آن والحكماء منعوه بل حكموا باستحالة لان الارتفاع حركة وكل حركة فهى
فى زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها متقدم على قطع جميعها فلا تصور وقوع الحركة فى آن
بل فى زمان وابتداء اى الزمان منقسم الى غير النهاية الا انه فى الاجسام الحجر يتعين قطع فى زمان ارتفاعها ينتقل الهواء
من طرفيها الى الوسط فلا يلزم خلوه فلا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللاتماسة التى هى آنية على رايهم ويلزم الخلو لان الحركة
تدريجية فيصح الايلاج لانا نقول اللاتماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا يحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت فى آن
بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للاتماسة لا يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللاتماسة الا فى آن آخر ولا بد ان يكون بين الآنين زمان
ففى ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا خلاء الثانى من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لولا جواز الخلاء فيما
بين الاجسام لتصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت بحركة بقة سلا ولو كانت بحركة فلئلا يجب الولوج وكلاهما ظاهر البطلان بيانه ان الملازمة
بان البقة اذا تحركت كالبقة تنتقل من مكانه بحركته الى مكان آخر والمفروض انه ذلك المكان الآخر مملوء بجسم آخر
اذ المفروض انه لا خلاء فيما بين الاجسام وهو اعنى ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه البتة اذ لا تداخل فيما بين الاجسام ضرورة ولا ينتقل
الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه فلا يلزم من انتقالها وانتقاله عنه اى انتقال الاول
عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الآخر عن مكانه اليه اى الى مكان الاول والحكم كما عرفه بكل انتقال الاول والدليل ... ان

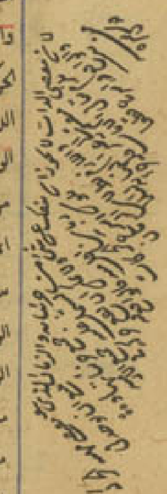
ع

كل واحد من الاجسام التي يسقط الاخر ويسوى موضعه اي الجسم الاخر اذ لو سفل الى مكان جسم اخر يصار للاولى في الكلام فيه
اي في هذا الجسم الثالث كما في الاول الثاني عليه وهو الجسم الثاني اذ لابد ان يسفل الثالث عن مكانه حتى يصل اليه الثاني
ولا يمكن اسفال الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فينقل الكلام اليه
ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا كالوجه الاول الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير
كون العالم مملوا امكن ان يعدم الله الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال اشتغاله بحركته الى مكانه فيملأه المتحرك ويخلق جسما
اخر في مكانه اي مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام وتابع هذا الالزام على الحكماء الا ابطال التخلخل
والتكاثف في الاجسام ان يتخلخل ما خلفه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير ان يسفل
ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينقص مقدار ما قدامه من الاجسام فيخلي له مكانا من غير ان يسفل عن مكانه وبهذا
العقد يندفع الالزام لانه يزاد في الثاني فقال الى غاية [illegible] ما خلفه وما قدامه لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة
الحركة وضعفها وتصوروا ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه فيدفع ذلك الهواء هواء اخر وهكذا الى ان [illegible]
ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا يندفع [illegible] لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين مادته وبين ما لم يندفع [illegible] ينضغط
الى حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهوا ينجذب اليه [illegible] وينجذب في هذا المنجذب ما خلفه وهكذا
ويضعف الانجذاب [illegible] فينضغط المتوسط الى حجم اكبر ولا يمكن الدفع ولا الانجذاب الذي [illegible] يتفاوتان
بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية اشتد في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كان في مسافة قليلة فان قيل التخلخل
والتكاثف في الاجسام انما يكون لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون [illegible] مع كثرة الخلاء [illegible] كبيرا
ومع قلته صغيرا [illegible] الخلاء الذي هو المطلوب فلا يتم [illegible]
الصغر والكبر لا يفعل [illegible] في نفسهما ونسبتهما الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فيتخلخل مقدارا وتلبس مقدارا
اخر اصغر او اكبر [illegible] ذلك فيما بعد ويمكن ان يجاب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور ههنا فانه دور معية
لا دور توقف وتقدم بان اسفال الجسم عن المكان واسفال الاخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء الحلقة التي تدور على
نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للاخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما علة اصلا ولا يكون
هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للاخر ويكون [illegible] كحركة الاصبع والخاتم فان التقدم [illegible] وبالجملة فان
اراد المستدل بالتلزم بالتوقف امتناع الانفكاك [illegible] الوجه [illegible] يكون من الجانبين [illegible] كما يجوز
ان يكون كل من انفكاك الجسم عن مكانه واسفال الاخر اليه موقوفا على الاخر اي ممتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع
الانفكاك [illegible] التقدمي [illegible] من الاسفالين [illegible] اصلا والتوقف
من جانب واحد [illegible] كما ههنا [illegible] عن هذا الالزام [illegible] بانه لا يمتنع حركة السمكة في البحر اذ لا [illegible] خلاء
في البحر لانه [illegible] الماء بالطبع [illegible] الى الموضع الخالي [illegible] واذا تحرك سمكة في [illegible] البحر لزم تموج [illegible] لما ذكرتم
فان [illegible] هذا [illegible] الاجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة [illegible] العاقل [illegible]

سيلان

سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على نفي صحة [illegible] على [illegible] المكان الخالي
[illegible] كما هو مذهبهم محتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود [illegible] الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشاغل
سواء كان بعدا [illegible] او موجودا [illegible] الاول او وجود الخلاء فلنفرض حركة ما [illegible] او [illegible] وطبيعته في مسافة
خالية فهي في زمان لان كل حركة انما هي على مسافة [illegible] فقطع بعضها متقدم على قطع كلها [illegible] اي [illegible] في
زمان [illegible] ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اي مساوية للاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك [illegible] المسافة
في ملاء غليظ القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي
يقتضي بطوء الحركة المستلزم لطول الزمان ولتكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها اي
الحركة الاولى [illegible] في القوة المحركة والمتحرك [illegible] المسافة في ملاء اخر ارق [illegible] وقوامه عشر قوام الملاء الاول
فيكون هذه الحركة الثالثة في ساعة [illegible] كالحركة الاولى [illegible] تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان
المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر [illegible] المعاوق القوام [illegible]
الجسم المالي للمسافة التي يحرقه المتحرك فان كان المعاوق [illegible] عشر [illegible] معاوق [illegible] الملاء الثاني [illegible] الملاء الاول كان
الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشرا [illegible] من زمان المعاوق الاكثر [illegible] ومثال [illegible] اذا [illegible] هذه [illegible]
ان يكون الحركة في الخلاء مع [illegible] معاوق عن الحركة هذه المسافة والحركة في الملاء الرقيق [illegible] معاوق عن الحركة [illegible]
المتحرك الى [illegible] ووجود [illegible] يساوي ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء [illegible] تفاوت [illegible] الحركة في
السرعة والبطوء ولا اختلاف الزمان [illegible] لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوق وان كان قليلا يكون ابطأ واكثر
زمانا من الحركة التي لا معاوق فيها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبني على [illegible]
تفاوت زماني الحركتين [illegible] انما هو بحسب تفاوت المعاوقين [illegible] فيجب [illegible] كان المعاوق عشر [illegible] كان الزمان [illegible]
وذلك [illegible] تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين [illegible] لم تكن الحركة لذاتها من حيث هي [illegible] زمانا [illegible]
لكنها [illegible] ان الحركة من حيث هي [illegible] على مسافة [illegible] يكون قطع نصفها الاول [illegible] على قطع النصف الاخر
فلا [illegible] وجود الحركة من حيث هي [illegible] الا في زمان وذلك الزمان الذي [illegible] محفوظا في جميع الحركات [illegible]
يكون [illegible] المعاوق [illegible] التي [illegible] عليها الدليل [illegible] الاول [illegible] لم تكن الحركة [illegible] زمانا
[illegible] على ذلك القدر الذي [illegible] الحركة من الزمان [illegible] الواقع بازاء المعاوق [illegible]
الزمان فيكون [illegible] ذلك القدر [illegible] بحسب تفاوت المعاوقين في المثال المذكور [illegible] اصل الحركة اي [illegible] الزمان [illegible]
لا [illegible] تفاوت المعاوقين [illegible] في الحركات كلها [illegible] التي [illegible] في المثال المفروض [illegible] الحركة
في الملاء الغليظ [illegible] ساعة لاصل الحركة [illegible] بالمعاوق اصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء [illegible] ساعتها بازاء الحركة
دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذي هو الملاء الغليظ وهذه التسع [illegible] بحسب تفاوت المعاوق ويكون
حصة القوام الرقيق [illegible] عشر [illegible] تسع ساعات [illegible] عشر تسع ساعات [illegible] ساعة

واجزاؤه متفاوتة في الاعتبار الى ما يقتضيه الحركة لذاتها في ساعة فيكون حركته في الملاء الرقيق في ساعة وتسعة
اعشار ساعة فلا يلزم المساواة بين حركتي المعاوق وعدمه وبين المساحتين بين شغل بيان ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها
والا كانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات ولا يمكن وقوع حركة في اقل من ذلك الزمان فلا يتصور كون تلك
الحركة ولا يكون حركة ما من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في زمان والزمان يستحيل عدم النهاية فيكون له اي لذلك الزمان
الذي وقعت تلك الحركة نصف فلو فرض وقوعها فيه اي في ذلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اي من
الواقعة في الجميع بالضرورة واذا انتهى نافي المساواة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا
من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق ويتفاوت بتفاوته فيتم الخلف في هذا الجواب الذي يحصل ما ذكره الفاضل الشارح
اما انه لو بقي ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرض انه يقتضيه ماهية الحركة يمكن بحيث ...
بان المكان ... على الحكيم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء وانما ... فكلا الجوابين ...
الزمان الذي يقتضيه الحركة فهو لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان في نحو ذلك
الزمان غير منقسم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما يقسم بالفرض الى اجزاء ... عند جزء وكذا الحركة
متصل بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد
منها مساو وهذه الحكاية ... الجزء الذي لا يتجزى ... ان زمان اية حركة فرض من الحركات
اذا جزي على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان جزؤه الحركة من اجزاء تلك الحركة وكذلك جزء الحركة واقعة في جزء
من اجزاء المسافة ... ايضا مساو فظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء
المفروضة للزمان والمسافة ولا يقتضي الحركة لذاتها ... الزمان كما ان المسافة ... بطول الزمان والمسافة
فلا يقتضي الحركة لذاتها ... الموجود في كل جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها
زمانا ما يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة
وان لم يسلم ان الحركة ... الجواب ... وايضا فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق
الحركة اي ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هي يقتضي زمانا ما حتى يدفع بانه يبطل اما لا يستلزمه وجود اسرع الحركات
او لان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة يوجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل ان الحركة المخصوصة
التي يوجد في مسافة مخصوصة يقتضي لذاتها باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة يقتضي قدرا من الزمان
لان بديهة العقل يحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق وان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء
المعاوق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فيكون ما بازاء المعاوق متفاوتا بحسب تفاوته وما يكون
بازاء تلك الامور متفاوتا بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده
لم يتفاوت ما بازائها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق وحينئذ فلا يلزم محذور ... الحقيقة وما اجيب من الوجه الاول بانه
مبني على امكان ... ان يكون نسبة معاوق الى معاوق الملاء المفروض ... كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو مع ...



قوام

قوام الملاء الى قوام لا يمكن ان يوجد ارق منه ولا يكون هو مما ... فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث
يساوي وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا يختلف الحركة بسببه الثاني من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل
في الخلاء سواء كان متحركا او ساكنا او موجودا كان اختصاصه بحيزه دون اخر منه ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه فان البعد المجرد
لا يتصور فيه اختلاف وكذا الخلاء البعد الموجود المجرد اذ اختلاف الامثال انما يكون بالمادة فاذا فرض حصوله في حيز
فان كان ساكنا فيه لم يمتنع اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لم يتم ترك الحيز وطلبه لان حيزه مساو لما عداه وكذا اذا
نوع اختصاص له بالحيز الاخر ترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه بالنسبة الى الاحياز
كلها اذ الخلاء الذي هو المكان انما هو بقدر العالم ممتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون حيز بلا مرجح فان قيل ليس
كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتم بل الكلام في جزء من اجزاء العالم وفي حصوله في تلك الجزء من الامكنة
الخلائية قلت العلة في الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها الطبيعية انما تكون تلازم الاجسام وتنافرها فان
الارض مثلا لثقلها تقتضي الحصول في الوسط الذي هو ابعد الاحياز عن الفلك واستقلال النزاع ههنا في الخلاء بمعنى
المكان الخالي عن الشاغل لا في ان البعد المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها
فلا خلاء بهذا المعنى وايضا فملأ العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا ... مجردا مساويا لمقدار العالم
فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يملأ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان
بعدا مجردا لاستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه الا لعارض فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا
للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملاءمة والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا رمي حجر
الى فوق فلولا معاوقة الملاء لما كان الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه ... من
القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهي لا تعدم ... بمصادمات الملاء
الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكر
من الدليل على تقدير صحته انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاء اذ لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء
ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون العالم في هذه المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى
يبطل ويكون مع ذلك فيما بينهما خلاء كثيرة وفي نسخة المقصود فيما بينها اي بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان ... القوة
القسرية هي الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم يقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة فيصل على رأيهم واما عندنا فالكل مستند
الى الفاعل المختار وربما احتج المثبتون للخلاء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاول ان الشراقات جمع شراقة وهي الانية الضيقة
الرأس في اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد فانها اذا امتلئت تلك الآنية ماء وسد فم الراس لم يخرج الماء من الثقبة
الضيقة واذا فتح الرأس ... الماء عن الخروج والنزول ... الماء ان طبعه يقتضي نزوله لانه
لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بقدر ما يخرج من الماء
يدخل فيه الهواء واما ... لانه لا يمكن ... فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها

لانها اذا كانت في اسفلها ثقب دخل الماء من جانب ودخل الهواء من جانب آخر الثالثة الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة
معمولة من نحاس يجعل احد طرفيها ... ضيقا ويجعل طرفها الآخر غليظا ويجوفه واسعا وينبوبي ...
طويل ... يكون غليظا ملاءما للتجويف الواسع فانه اذا ... الانبوبة ماء ووضع الخشبة على ... نسدة
لم يخرج الماء من الطرف الآخر ... الخشبة ... يخرج الماء من التجويف الضيق ... ويقطع ...
ولو وجد داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء ... اي لكان سهل الماء الى ذلك الخلاء ... الخشب
... فلا يخرج عنها ... شهادة الحس ... اذا وضعت على اللحم ... الخشبة من داخل الى ... الضيق ... وضرب
على الماء ... الخشبة ... الماء من الانبوبة لامتناع الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص وانا ... اب
المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما ذاك الا لان ... هو ... بقدر
ما مص من الهواء ... منها اي من المحجمة ... ذلك الهواء المصوص المخرج منها ما ... اللحم ... اي ... ا
... ضرورة دفع الخلاء ... ملازم سطوح الاجسام ... المحجمة على ... لا يكون منها ... من ... ه
الهواء ... يرتفع ... الا ... لا يخرج منها ... الثاني ... اذا ... وضعت
المحجمة على ... الانبوبة ... مصا ... المحجمة ... يرتفع ... الرابعة
... يرتفع الماء في الانبوبة ... اذا ... طرفيها في الماء ... الماء الى ... مع ... مصا ...
... ولا ارتفاع ... الا ... لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء ... امتناع الخلاء ... ارتفع سطح الهواء
بالمص ... سطح الماء ... الخلاء ... اذا وضعنا انبوبة ... الراس ... مستوية في قارورة ... بحيث
يكون ... الانبوبة في داخل القارورة ... ولا يخرج عنها وذلك
... الخلاء ... القارورة ولا انبوبة ... الهواء ... الانبوبة ... الا ... لا يخرج
شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة الى الخارج واذا اخرجنا ... من الهواء ... الى اهل
ولولا انها مملوة بالهواء وما فيها من الانبوبة ... اي لم ينكسر ... الى الخارج ولولا انها
... على امتناع ... واستاع الخلاء معا
والجواب ... اي من العلامات المذكورة ... امتناع الخلاء ... لا يكون ... من ... القربة
... امتناع الخلاء لكنا لا نعرف بخصوصه ... اي العلامات المذكورة امارات مفيدة للظن لا ... مفيدة
للقطع بالظن قال المص واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ... النفس ... قبيحا ... الجزم
الزائد ... الامارات ... علينا ... الخلاء ... على
القول بالخلاء الاول ... الخلاء ... في مادة الجسم الآ ... ادله
على ... مادة الخلاء اي ... مجرد عن المادة ... كان ... عدم ... خلاء
وسمي ... فكما من ... الخلاء ... ان يكون الجسم ... لا ... قابا

جدا ...

المحجمة

ولا يكون

ولا يكون منها ما يلاقيهما الثاني مسمى اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموهوم المجرد في نفسه عن المادة ... من ... د
ان الخلاء ... فيكون خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل ومنهم من ... فيكون
خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين ... قال ... السطح ان ... اطراف ... على هذا
المذهب ... موجود مجرد اي ... المادة ... عليه بعد الجسم ... الا ان ... ولا ... خلوه عن ... الشاغل
... على القول بان المكان هو السطح ... الجسم الذي ... داخل ... الثالثة قال ... كونها
في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك ... الماء في الزراقات ... الزراقات ... وقال بعضهم ... قوة دافعة
للاجسام الى فوق فان ... الواقع في الجسم ... كثرة الخلاء في ... اعلى ... خلاء ... وذلك
الجسم خفة دافعة له الى الفوق ... على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة بل هو ... المرصد الثالث
في الكيفيات ... الكيف على ... المقولات ... وجود ... المحسوسات التي ... الوجود ... ا
... عليها ... من الماديات ... المجردات ... ثم ... في ... ا
تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة ولا ... اولياء اي ... بالذات ... ولا يكون ... العاص
الى الغير ... هذا التعريف ... لا يقتضي ... في الاجناس العالية ... على القول ... كما
من ... مساوية للحد ... اصلا ولا ... ما ... الرسمي بالامور ... شرط ان يكون
... اجلى ... من الاجناس العالية ... بطال ... الجوهرية ... العموم ... العرض مساوبان
في المعرفة ... ولا يجوز ... في تعريف ... الاخر ... الحكم ... يكشف ... ابي الى آخر المقولات ... فانه
اجلى من الكم ... بعده فقولنا عرض يساوي لا عراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة
لذاته وبقولنا لا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيتين ... عن ... الاعراض اي على القول
بانها موجودة في الخارج واما على القول بانها من الامور الاعتبارية فلا حاجة ... الفصل ... في العرض ... الله
الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج ... معلوم ... على ... العلم ... الاول
اللا قسمة ... اقتضاه ... بواسطة ... والعلم الثاني ... القسمة ... لا ... اقتضاء ... الاولى ... الجزء
... النسبية ... الكيف ... اي ... احترزنا ... الاخرى ... ولا يكون ... العارض ... عن ...
اي الاعراض النسبية فانها تعرض لها العارض ... واما الكيفيات فليست ... منفية ... الا ... انها
لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم ... موضع ... الآخر ... تصورها على تصور غيرها ... الاعراض النسبية ...
تصورها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها ... تصورها ... تصور غيرها ... العلم ... و
والعص ... فانها ... تعلقها ... المدرك ... المعلوم ... تصورها ... على تصور المتعلقات
معلولة ... تصور ... العقل ... الكيفيات
المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع ... والكعبية ... على ... الكيفيات المكتسبة

بالقيد

سطحا انها

بالمحدود والرسوم وامّا اقسامه فهي اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات
اي الكيفيات الاستعدادية وما حصل الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء والسبر ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي
والاثبات فذكر وجهاً اربعة الاول في وجودها انه اي الكيف اما ان يختص بالكم اولا يختص به وهذا الذي لا يختص
بالكم اما محسوس بالحواس الظاهرة اولا وهذا الذي ليس محسوساً بها اما استعداد نحو الكمال او كمال وهذا الاخير
هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية فان ذلك الكمال الغير ذوات
الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوساً ولا يكون حصته استعداداً جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام
غاية انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه اولاً فالمؤنة الترديد الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء
الكيف اما ان يعقل بالنسبة اي بحصول هيئة ما يشبه محسوس كالحرارة وما يجعل ما يجاوره مثله حاراً او كالسواد فانه يتلقى
شبحه في العين هو مثال الحلاوة والثقل فان فعلية الجسم هو التحريك ولسنا نقول الامام الرازي هذا التصحيح من ابن سينا
باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ادعى به وعد في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منهما ادعى كون
ادعا انهما في الكم ولا في مقولة اخرى سوى الكيف فلا يمكن ادعا انهما في الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة وجعل الثقل والخفة مما
من كلامه في الاول ان يعقل بالنسبة فان تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات والاول ان يتعلق بالكم فللجسم اي ففي ذلك
شوبة الجسم اما من حيث كونه جسماً طبيعياً فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد او نفسانياً اي من حيث
جسمه ونفسه هو المختص بذوات الانفس فلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فلم لا يكون في بعض
هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت فلم قلت ان غيرها اي غير المحسوسة من الكيفيات ليس كذلك اي ليس فاعلاً بالتشبيه
فان غير معلوم وانظر فعلاً عرفت ان ابن سينا في طبيعيات الشفاء امر بان نشبه فعل الرطب في الناس بالتشبيه فلا يصح
التقسيم المذكور لاقتضائه ان يخرج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضاً
مذكور في الشفاء ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للمتصورات للاجسام من حيث هي ذوات
النفوس اولا يتعلق بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا يتعلق بها والثاني اما استعداد او فعل قلنا لم قلت
ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون كيفية هي تمام الفعل ولا يكون استعداداً ولا يكون محسوساً الرابع
من تلك الوجوه ومن ذكره في الشفاء ايضاً لكنه زيفه بما سنعرفه ان يقال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مر اولا والثاني
ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعة اي يتعلق بالاجسام اما من حيث
كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال ولا يخفى ما فيه من ترك ما هو في الوجه السابق من انه
لم يثبت ان المحسوس كلها فاعلة بالتشبيه لا مع انه زيفه بما ذكره في الشفاء من انه يضيع الكيفية المحضة بالاعداد العارضة للمحسوس
فان هذه الكيفية لا تخصه بل لا غير ما هو فيه من التقسيم لانها غير عارضة للاجسام **الفصل الاول** في الكيفيات المحسوسة
ندركها بالحواس الظاهرة الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها كصفرة الذهب وحلاوة العسل
سميت انفعاليات والا وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاولى بتلك الاسم الذي

هي الانفعاليات لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال الحاسة فهي سبب للانفعال ومتعلقه الثاني انها
تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها لم تكن فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في
مادته او بنوعها كالحرارة النارية فانها وان كانت ثابتة لبسائط العنصرية بانفعال فقد يوجد كالحرارة التي في نوعها في بعض
المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما الحاصل من انفعال وقع في موادهما ولما كان
القسم الاول نوعاً للانفعال من وجه وتابعاً له من وجه فهو بسبب التسمية واما تسمية القسم الثاني انفعالات مع شوب
هذين الوجهين فيها لانها لسرعة زوالها شبهت بالانفعالات في التأثرات المتجددة الغير القارة فسميت باسمها الخاص
الكيفيات الراسخة وسبيلها على تلك المشابهة اشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال وهو اي القسم الثاني
شارك القسم الاول في التسمية بالانفعاليات كما اشار اليه لكن حاد لقوله سر فرقٍ بين القسمين فخص القسم الثاني باسم
حسن الذي هو الانفعالات تنبيهاً على قصوره فيه لما قلنا من عدم زواله كانه ليس من الكيف بل ادنى منه فنقص
من الاسم شيء ثم اطلع عليه السابق وانواعها اي انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع
الاول الملموسات المسمات بها وانما الاول المحسوسات لوجهين احدهما عموم العقل اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان ارتقاء بها لا عن الله
مزاجه فلا بد من الاحراز عن الكيفيات المفسدة اياه ولذلك جعلت هذه القوة سارية في اعضائه واما سائر المشاعر الحس
في هذه الرؤوس بالصورة وقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر الثاني
ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات البسيطة فالابصار موقوف على توسط جسم
شفاف اي خال عن الالوان لئلا يشغل الحاسة به فلا بد لكيفية المبصر على ما سنعرف والذوق موقوف على رطوبة لعابية
خالية عن الطعوم والشم موقوف على جسم تكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع موقوف على ما يحمل الصوت اليه
فلا بد ان يكون في الحسم خالياً عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه اي هذا النوع
مقاصد خمسة **الاول** في الحرارة كمال الملموسات سميت اوائل المحسوسات لمعرفة الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما
يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج
المتنوع عن هذه الاربع وانما لم نذكر الثقل البرودة مع كونها مذكورة في هذا الفصل لوقوع الاختلاف في كونها وجودية
وفيها اي في الحرارة مباحث خمسة تحرها هي حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات
والبرودة بالعكس اي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات كما ذكره في كتابه في بيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة
اي محركة الى فوق فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة
والكثافة اي رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه اي من ذلك الجسم انفعالاً اسرع فيقبل الحرارة ويحدث فيه
خفة قبل غيره فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فلا الاسفل الابطأ ويلزم تفرق الحرارة خفة
يقوى على تصعيده فيلزم بسببه اي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما تفرق المختلفات في الحقيقة
وهي تلك الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة التي تألفت منها الاجسام المركبة تلك الاجزاء ثم يعرض لها تجمع بالطبع الى

ما يجانسها لا ان طباعها يقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر

في الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طباعها امور والالتئام الذي هو الالتئام يتسبب لاجتماع المتماثلات كما ينسب

الافعال الى معداتها ومن جعل هذا الاول ذكروا ان [illegible] الحرارة تفريقها للحرارة [illegible] سقطا اي بعد [illegible]

ونحاول ان نعكس ان ما يشتبها الصحيح من ذلك المذكور وان كثر امر [illegible] على شي [illegible] ما ذكر من حكمهما ولا رد ذلك

الحكم المذكور الذي هو الا ان [illegible] لا يصح الا باستقراء حرمانها فانما ما لم تستقر احرمانها [illegible] الاثار

خاصة شاملة لها تعرفهما اي معرفة الاثار وسميا الحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فعرفناها بهذه الاثار دون [illegible]

تمكنا في تتبع حرمانها والاطلاع على احوالها المذكورة ومعرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها ما دون معرفتها بوجه [illegible]

لا ما يقول [illegible] الاحساس [illegible] كان في معرفة ما يشبهها الا بوجه ما ذكره المحققون من ان [illegible]

او لا تمكن ان يعرف الا باضافات واعتبارات [illegible] فان [illegible] الاحساس [illegible]

من ذكر خواصها واثارها اي [illegible] الاصول التي ذكرناه من اثار الحرارة

في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة [illegible] ذلك المركب [illegible]

بعضها عن بعض ولما اذا اشتد الالتحام بين تلك البسائط وقوي التركيب [illegible] فالنار يحرك [illegible] الى [illegible]

عن التفرق [illegible] فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب فادت الحرارة [illegible]

وكلما حاول اللطيف التصعد صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فحدث من ذلك حركة

دورانية كما يشاهد في الذهب [illegible] ولو لا هذا العايق [illegible] الالتئام والالتحام بين اجزاء

الذهب يفرقها النار [illegible] الالتحام [illegible] الفعل الذي هو التفريق لوجود العايق [illegible]

الفعل في الذهب [illegible] على ان النار [illegible] الفعل عن المقتضي بسبب مانع

[illegible] وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اي غلبة تامة تصعد اللطيف و[illegible] الكثيف [illegible]

اي قلة الكثيف في بعض [illegible] اي غلبة اللطيف على الكثيف [illegible] الحرارة [illegible]

تعلى اللطيف [illegible] الكثيف [illegible] غالبا [illegible] الحرارة [illegible] الكثيف

[illegible] الحرارة ولا [illegible] كالطلق [illegible] في تليينه الى حيل [illegible] الاكسير [illegible]

[illegible] الكبريت [illegible] الطلق استغنى عن [illegible] على ما علم [illegible]

الحرارة [illegible] الفعل الاولى لها اي الحرارة هو التصعيد والتحريك الى الفوق بسبب ما [illegible] التصعيد

والجمع والتفريق [illegible] في الجسم المركب [illegible] النار [illegible] التصعيد [illegible] الحركة

[illegible] على ما [illegible] تلك الاجزاء [illegible]

ذكرناه من ان الفعل الاولى للحرارة هو التصعيد [illegible] قال ابو [illegible] في كتاب الحدود انها كيفية فعلية

اي يفعل [illegible] النار [illegible] المتحرك [illegible] الى فوق [illegible]

الاحساسات

ممتاح

العصنة [illegible] اي عن التحريك الى فوق هو التصعيد اي تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات كما عرف

وعرفت اي من احوال الحرارة انها تحدث تحليلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو

غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو تراكم الاجزاء المتخلخلة والطبع [illegible] بخروج الجسم

عما يساويه ويقابله التحلحل من باب الوضع وهو ان يتفش تلك الاجزاء وتداخلها الجسم الغريب تحليل الكثيف بتصعيد

اللطيف منه [illegible] فان الحرارة تحلل الكثيف [illegible] رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرج من بين

اجزاء الكثيف وتضم اللطيف [illegible] اجزاء الكثيف [illegible] من باب الوضع [illegible]

[illegible] المذكور واما الرجوع الى المذكور [illegible] الكثيف [illegible] على ما ذكرنا من ان

تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات [illegible] الحرارة المتماثلات كاجزاء الماء [illegible] الحرارة بالتبخير

متفرق بعضها عن بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه [illegible] الحرارة [illegible]

[illegible] الحرارة [illegible] في الماء

[illegible] بعضه هواء [illegible] ويلزم ذلك الهواء اجزاء مائية [illegible] ذلك

بخار [illegible] الحرارة في الماء [illegible] الى الهواء [illegible] في البيض [illegible] والقوام [illegible]

النار [illegible] في قوام الصفرة والبياض [illegible] الانضمام [illegible] الحرارة [illegible]

في بعض [illegible] اي تفرق النار البيض [illegible] بواسطة [illegible] الحرارة

كما يقال الحار لما يحس [illegible] بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا للاجسام [illegible] بالفعل [illegible]

[illegible] الحرارة [illegible] الادوية والاغذية الحارة [illegible]

وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة [illegible] الحار او البارد بالقوة طريقان الاول التجربة

[illegible] اي [illegible] الحار [illegible] البرودة [illegible]

على الحرارة [illegible] على [illegible] البرد والصفرة على افراط الحرارة [illegible]

كما [illegible] الكتب الطبية [illegible] على [illegible] اللون [illegible] الطعم على ما [illegible]

والراجح [illegible] الحرارة [illegible] على البرودة [illegible] القوام [illegible]

[illegible] وكان احدهما اسرع [illegible] على [illegible]

الباقي [illegible]

[illegible] الضعف [illegible] الاثنية بالصواب

ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية [illegible] والحرارة النارية

[illegible]

[illegible] الحرارة الغريزية [illegible] الاشياء [illegible]

مقارحسة

امتزجهاتهم

الحرارة النارية التي لا تلائم الحيوة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال افعال المزاج الحيواني قاومتها الحرارة الغريزية
اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع بها ضرر الحار الوارد وتحريك
الروح الى دفعه ويدفع الحرارة الضرر البارد الوارد المضاد بخلاف البرودة فانها لا تسارع الى البارد بل تقاوم
الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية عن ان يستولي عليها الحرارة الغريبة والحرارة النارية هي
مخالفة لها في الماهية فمنهم من جعلهما اي الغريزية والنارية من جنس واحد قال الامام الرازي قال والذي
عندي ان النار اذا الطفت سائر العناصر وافادتها الطبخ والنضج واعتدلت ازدواجها ولم تبلغ في الكثرة الى حد تبطل
قوامها وتحرقها ولم يكن في العالم نحو عن الطبخ الموصل الى حد الحرارة تقابل الحرارة الغريزية واما كانت دافعة
للحرارة الغريبة لان تلك الغريبة تحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على
الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل كون الغريزية داخلة في ذلك المركب
دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ما
نقلناه اشار المص بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي حصل ضرر افنيها واستفادت بالمزاج من اجتماعها
حصل به التيام تام بين اجزاء المركب فاذا اوردت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اي تفريق اجزائه وعسر ذلك عليها
عسر عليها وذلك التفريق العسر هو الفرق بين الحرارة الغريزية والغريبة الناصل بجامع المركب والاخرى خارج عنه مع كونهما
سواء في الماهية لانهما سار الحركة بحدث الحرارة والتجربة تحققه وقد انكره ابو البركات واليه الاشارة بقوله لقول
اذا كانت الحركة بحدث الحرارة فيجب ان تسخن الافلاك بحركتها تسخنا شديدا لا سيما حركة الفلك الاعظم وتسخن بمجاورتها
العناصر الثلثة التي هي في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط فتصير هذه الثلثة كلها نارا
لا سيما تسخين الافلاك عليها مع كرة الاثير اما هاهنا تسخنها والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل التسخين
اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل وح فلا تسخن الافلاك بحركتها فلا تسخن
العناصر بالمجاورة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية لها بملاصقة سطوحها لا بحركة الافلاك فتسخن
بالتبعية لانه قد ثبت في موضعه ان تلك الحركة وبين النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة
الاخر فاذن اجرام الافلاك ليست مسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى تسخنها بوجه ما ولكن كلام
الذي ذكره ان العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك فيما ينبغي في موقف لحكمائها انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك
وليس التحرك بمعنى ان يكون بالتبعية بمعنى ملامسة السطوح فان الافلاك عندهم تتحرك بعضها ببعض ولا تسخن
سطوحها لكون منشئه بسببها فالاولى في الجواب ان النار تتحرك بمتابعة الفلك وما في العناصر لا تسخن لان
ويجب بسخونة الساري ان برودة الطبقة الزمهريرية وبها خاصيتها البرودة مثل عدم الحرارة لا مطلقا بل عما
من شانه ان يكون حارا واعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شانه ان يكون
حارا وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وسط اي هذا القول انها اعني البرودة محسوسة كالحرارة والعلم

لا تحس بالضرورة ولا يقال المحسوس هو عدم الحرارة لمس مع البرودة بل نحو ذات الجسم لان البرد تشتد وتضعف في نفس
ذات الجسم باقية بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا ثم اجزاءه نضعف ذلك البرد سايما الى ان ينعدم بالكلية
جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره الذاتي فلا يكون البرودة امرا عدميا بل هي انها كيفية موجودة مضادة للحرارة
من شانها ان تجمع بين المتشاكلات كما نقلناه عن ابن سينا **الفصل الثاني** في الرطوبة واليبوسة وبيان مباحث
احدها الرطوبة سهولة الالتصاق اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هو المختار في
تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب ان تكون الاشد التصاقا ارطب
مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها وذلك يوجب
ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا فيلزم اذا اغمسنا فيه الاصبع كان ما يلتزق منه اكثر مما يلتزق
من الماء واشد التصاقا فيه وكذا الحال في الدهن ويلزم ان يكون العسل والدهن ارطب من الماء فهي سهولة اي
الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها وذلك لان الماء وجد في الحقيقة ما يقتضي سهولة الالتصاق
والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها لا شبهة في ان الماء موصوف بانه ارطب باعتبار احدهما
فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا لا نسلم ان العسل ادوم التصاقا واشد التصاقا من الماء لا نسلم التصاقا به وتحقيق
في تفسير الرطوبة سهولة الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اسهل واقوى في الالتصاق ارطب فلا يدوم الالتصاق حتى يكون الادوم
اكثر رطوبة بل سهولة الالتصاق فلا يلزم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل والدهن اسهل التصاقا من الماء
بل الامر بالعكس فانه قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب منه وكذلك
الامر فيه فانه في تفسيرها سهولة قبول الاشكال كالماء اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم
شكلا ارطب وليس كذا فالادوم شكلا ليس هو الحافظ بل هو المانع والمص ان سهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها
والعسل وان فرضنا انه اسهل التصاقا حتى ازدادت سهولة الاتصال على الماء لكن يعتبر انفصاله فلا يعتبر كون العسل
اسهل التصاقا من الماء فلا يلزم كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا اذ لا يعقل ينطبق اي تفسير ابن سينا الرطوبة
سهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا لان يكون ارطب من الماء لانه افرط فيما اسهل المشكلات الغريبة
وتركها سهولة واتفقوا اي الجمهور على ان الهواء رطب لانه قابل الماء اسهل اسمسا كان عن الشكل كان يقبل الرطب
اسمسا كان عن السيلان يعجب ان كلام الصدر اعني كون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء بالتراب يقبل التراب الاستمساك عن
المزوج بخلافه لان خلطه به يزيده تشتتا ونفرقا ولو بما الزموا ان النار يابسة عندهم وهذا التعريف الذي ذكره
للرطوبة يوجب كونها رطبة من الماء لانها ارق من الماء والهواء الذي قد يكون اسهل للاشكال وتركها منهما
والجواب مع ذلك ان النار البسيطة اي ان النار الصرفة البسيطة اسهل الاشكال من الماء وان بدنه العوام جرما
كاملة سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الادون اسهل شكلا وما عندنا من النار ليس بسيطا بل يوجد من الهواء ويخلطه
لجاز ان يكون سهولة قبولها للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر

وثانيها اي ثاني المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متواصلة في الحقيقة
والحس او كانت متواصلة في الحس فقط فقد يوجد السيلان فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا
بالطبع وقد يوجد الرطب فيما ليس بسيال كالماء الساكن وفي الملخص ان السيلان عبارة عن حركة تحصل في اجسام
متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير لا يوجد السيلان في الماء على راي الحكماء لانه عندهم متصل واحد
في الحقيقة والحس معا وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهي اما عسر الالتصاق والانفصال اي كيفية يقتضي عسرهما
على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اي كيفية يقتضي ذلك على التفسير الثاني لها قال الامام الرازي الحق الاقرب
في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لانه لا بد ان يكون ذلك
الجسم في نفسه مجتمعا من اجزاء وتتفرق بسهولة وهو اليابس فاليبوسة هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق
عسر الاجتماع واما لان اللحامات سهلة الانفكاك بين اجزاء الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو
الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج فان قلت هل وجد او حرره في مباحث [illegible]
هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الامام وفي الملخص ان من الاجسام
المتصل ما يتفرق بسهولة ومنها ما ليس كذلك الذي هو القسم الاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى
الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد متصلا غير قابل للانفكاك لكنها متصلة بلحامات سهلة الانفكاك وهو الهش
وثانيهما ان يكون الجسم في طبعه كذلك بلا لحامات وهو اليابس على ان الاقرب كيفية رجحها [illegible] فان اللزج هو الذي
يسهل تشكيله باي شكل اريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج حتى
انه يمسكه من اليابس ويدعانه من الرطب والهش يقابل اللزج وهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفرقه وذلك بسبب غلبة اليابس
فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما
رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما مر والمنتقع هو الذي
النفوذ باطنه ذلك الجسم الرطب والمبتل هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هي الجسم الرطب الجاري
على ظاهر جسم اخر والجفاف عدم البلة عما من شانه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الاخر الثاني ان اللطافة
تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثاني قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة
جدا الثالث سرعة التاثر عن الملاقي الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني الثالث انه يقع في بعض الكتب
رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن كما ان رطوبة الرقيق فالرطوبة جنس تحتها انواع ونوع اخر ان اختلافهما
بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب وقال الامام الرازي كلا القولين محتمل الرابع هل يوجد كيفية متوسطة بين
الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض لا وجه للحكم بعدمه معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس
في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا فاضافية قال فلعله امر وجودي وان فسرت بعلة
القابلية للاشكال كانت عدمية وكذا ان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ان الجسم اذا سلم

وجوده على تفسيريها فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة
الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي
بين السماء والارض خلاء حتى نبهوا عليه وانما نحس بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق والانطراد وحيث لم يكن محسوسا لكان
للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس الى انها محسوسة
ولعل المراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصل كلامه وعليك بالتدبر
والاطلاع على ما هو الحق فيه المقصد الثالث في الاعتماد وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما ستعرف وفيه مباحث الاول الاعتماد
على ما ذكره ابن سينا في الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما من الجهات فهو اذن مبدأ الاعتماد
على المدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه اي في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة اي قال واثبته بضرورة وحجة مشتركة
بان من حمل الحجر الثقيل احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ تحت الماء احس ميله
الى جهة العلو وهذا الذي ذكروه انما يدل على نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة
فانه ليس بمحسوس بل يحتاج في وجوده الى دليل ولذلك قال ونحن اثبتناه بوجه اي يوجب المدافعة على ما ذكره بصيغة المصدر
فلانه لولاه اي لولا ذلك الامر الذي يوجبها لم يختلف السهم والحجران المرميان من يد واحدة في مسافة واحدة
بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس بالصورة فيهما مثل مدافعة على خلاف جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبير
موجب بطء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجبه ولا سبب لها اي ليس ما فيهما على ذلك السبب وسبب المدافعة يجب
ان لا يختلف حركتهما اصلا لان جهة الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي لتساوي
للاتحاد فهو لا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا ميل لها ولا معاوق غيرهما يوجب تساويهما في السرعة
والبطء واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة مقاومة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكرتم ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى سمي بالميل والاعتماد
واما تسميتها بما يعده [illegible] وستعرف في اثناء البحث عن انواع الاعتماد على زيادات تفصيل كما هو اطلاع على اصل
البحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فلا بد
فيها لكل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك
الحلقة حال الاضطلاع وليس بصورة الحادث فانه مما لا يفعله المجذوب فعلا هو مجرد عائقا لفعل الاخر فاذن في كل
منهما كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي يفعله كل واحد منهما حادث فيخلو عن العارض لا يقتضي انجذاب الحلقة الى جهته
ومن انواعها اما انها عين الحركة في تلك الجهة وذلك هو [illegible] الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها محركة
نحو العلو او السفل وما فعل الجاذب ليس كذلك فظهر ان المدافعة مبدأ غير الطبيعة والقوة الجاذبة وثانيها اي ثاني
مباحث الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون كما في الحجر المسكن في الهواء قسرا [illegible]

في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء اي تحته فسرله اعتمادا صاعدا ما بالتها فللاعتماد انواع متعددة بحسب انواع الحركة
فمنه يكون للاعتماد كالحركة الى العلو والسفل والى سائر الجهات فهل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه
بناء على انه هل يشترط في التضاد غاية الخلاف والتعاند او لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواعه التي بحسب
الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط
وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كان يمتنع الاجتماع كالميل الصاعد والميل المنخفض للمتحرك [illegible]
مبني على تفسير التضاد واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة من جهات الانسان والطرف الذي هو
القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فان للانسان بحسب الخلقة جانبين عليهما اليدان وظهرا وبطنا وراسا وقدما
فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه التي يتحرك اليها بالطبع وهناك
حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما
ذكر وقفت اذهانهم على هذه الجهات الست ثم اعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع
والتحت ما يقابله ثم عمموا في اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واخذها الخاصة من
اطراف الابعاد الثلثة للجسم المتقاطعة على الزوايا القائمة فان لكل بعد منها طرفين هما جهتان فلكل جسم جهات ست
الا ان ابعاد بعضها عن بعض متساوية على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما في الانسان
باعتبار طوله فاسم جسم قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرضه قائما باليمين والشمال وطرفا
الامتداد الثالث يسميهما باعتبار ثخنه وقامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي
تقاطع الابعاد وكان العامة غافلين عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها واشارة الى انحصار الجهات في الست ثم بطلان [illegible]
مشهور اعتبروا [illegible] العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس يبني الا الوجه الاول العامي فلانه اعتبار غير
متنوع اذ ليست الجهات الحاصلة به مخالفة بالماهية فلذلك قد يتبدل الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا
وبالعكس بمجرد الاستلقاء للانسان صار فوقه قداما وقدامه خلفا وبعكس الحال اذا انبطح وليست الجهات الحاصلة لهذا
الاعتبار جهات محصلة لو كان الاعتبار المذكور يحقق الجهة اي يثبت جهة حقيقة لوجبت جهات غير متناهية اي غير
محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم اذ يحصل [illegible] واحد واوضاعه فلو دار على نفسه ثبت له جهات لا تحصى واما الوجه
الثاني الخاصي فلانه ليس في الجسم ابعاد بالفعل لما مر ولا اجزاء التي هي الجواهر الفردة والابعاد المفروضة
لا نهاية لها على تقدير وجود البعد في الجسم وكذلك اعتبار التقاطع على قوائم امرا وهميا يعني الجهات ثم نقول [illegible] للمكعب
وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون جهة اي طرفا جهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر
ونقطه الثمانية قال الامام الرازي [illegible] الابعاد ومساحة [illegible] وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان
هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي
هي جهاته ثمانية وعلى هذا [illegible] والمسدس [illegible] بسائر السطوح [illegible] للمكعب [illegible] سطح

وخطوط اثني عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني عشرة وان اعتبرت
معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة فيحصر جهاتها بالقوة غير متناهية فرد عليه بان الدائرة لها
طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل
واحد منهما جهة واحدة بالفعل فان فسر [illegible] على ان جهة الجسم [illegible] حركة الجسم الى الجهة بالوصول
اليها والقرب منها كما سيأتي ذكره واتضح [illegible] ان يكون جميع جهات الجسم مستديرة وهو ينافي كون الفوق والتحت
جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان الجهات مطلقة وقد يطلق الجهات اما الجهات
المطلقة فهي [illegible] الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما سنقف عليه واما مطلق الجهات فمتناه والاطراف العامة ولا تحصى
اذ يمكن اعتبارها بحسب الاشارة والحركة [illegible] واقعة بازاء الجهات المطلقة فيسمى باسمائها واما حكمنا ان الفوق والتحت
اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية يطلب بطبعها الفوق
وبعضها يطلب التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء [illegible] فيهما الجهتان لا تتبدلان اصلا فان القائم اذا صار
منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت [illegible] وما ذكر
من حال المستلقي لا يخرج الفوق والتحت عن كونهما [illegible] انتصب وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت [illegible] الفوق والتحت
[illegible] وصح اعتبارهما [illegible] وما سوى الجهات [illegible] الطبع وهي تتبدل بحسب العرض كما مر وقد يقال
اذا اعتبر الفوق والتحت [illegible] السماء والارض [illegible] ما يلي راس الانسان ورجله بالطبع فانهما
تتبدلان كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان راس كل واحد منهما ورجله على النحو الطبيعي مع ان الجانب
الذي يلي راس احدهما يلي رجل الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني واجيب بان قولنا
بالطبع ليس صفة للقدم والراس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان ما يلي كل شخص [illegible] نسبة طبيعية الى الجهة الاولى
[illegible] بين الشخصين حيث ان الاصل يكون على المجرى الطبيعي [illegible]
[illegible] فالاعتماد الطبيعي [illegible] اي الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية
وجعلها القاضي [illegible] الانواع بحسب انواع الحركة اي جعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات انواعا [illegible]
الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة تسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة
وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات ثم جميع الاعتمادات الست جنس واحد وقال الآمدي القائلون بالاعتماد من
اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة نوع غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات متضادة او متماثلة فلا تتصور
اعتمادات في جسم واحد الى جهتين اذ هما متضادان فلا يجتمعان [illegible] الى جهة واحدة لانهما مثلان فيستحيل اجتماعهما ايضا وقال الآخرون
الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو
اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتنوعة على
نحو ما ذهبت اليه الطائفة الاولى لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين لكنهما قد يجتمع [illegible]

حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة وهو ظ والمعلق به اي بذلك الحجر من اسفل الجاذب له الى الاسفل
يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مقابلا لميلها الثاني اي المحمل الذي
يتجاذبه اثنان متساويان الى جهتين فان المحمل كل واحد منهما فيه اعتمادا ومقاومة للجذب الى جهته فهل اجتمع فيه اعتمادا
الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات الى الجهات الست في جسم واحد وقال الامدي وانا لو قلنا بالتعدد من غير تضاد
اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لكن هذا القول اعني القول بالاتحاد الذي
اختاره القاضي فصار لا في ان الاعتمادات متحدة لا الاتحاد والتعدد مع التضاد [illegible] لبعيهما اي لتتابع الاعتماد
وقد علمت ان الحركة الخفيفة العلوي والثقيل السفلي انما هو بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية [illegible] بهما فالموجب للصاعدة
الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل منهما اي من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهر وقال القاضي واتباعه
والمعتزلة والعلامة [illegible] من اصحابنا منهم الاستاد ابي اسحق [illegible] في الكثرة والاستصرار ان يكون جوهر
من الجواهر الفردة ثقيلا واخر منها خفيفا [illegible] الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام
عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة وقد بطلان الزق
اذا ملي ماء ثم افرغ الماء اي صب وملي زيبقا فان في زق مملوء من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لثقله مملوا من الماء
مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة فيهما وذلك لان الزيبق والماء [illegible] لجواهر لها اي اجزاء الماء [illegible]
فلابد من تساوي اجزائهما الحالية الا ان يقال بان في الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا اما للعادة الجارية او لسبب
اخر لانه مرفوع لا يساوي اجزاءه اجزاء الزيبق لانها مكتنزة متلاصقة فلا فرج منها اصلا او هي اقل من فرج الماء
لكن هذا القول [illegible] كما اشار اليه بقوله فكان يجب على ذلك التقدير ان يكون زيادة الخلاء على اجزاء الماء بزيادة
ثقل الزيبق عليهما اي على وزن اجزاء الماء او المفروض له زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها بعد الخلاء في الماء
وهو اعني وزن الزيبق بها كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان يكون بازاء كل جزء من الماء عشرون جزء خلاء فالفرج منها
من اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء والضرورة البطلان [illegible] الحس الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية [illegible]
الحكماء يسمى الاعتماد ميلا وينقسم الى ثلاثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اي الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل
اي بسبب مغاير عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج
فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية او لا وهو الميل الطبيعي
كميل الحجر بطبعه الى السفل والميل الصادر عن النفس [illegible] خارج
عن السبب مجاوز عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور [illegible] لكن صادر عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان
عن السطح وكذا الحركات منحصرة في هذه الثلاثة الطبيعية والقسرية والنفسانية وينتقض ذلك على حصر الحركات في الاقسام الثلثة
المذكورة بحركة النبض فانها [illegible] من انبساط وانقباض [illegible] الروح الحيواني [illegible] وليست داخلة في الطبيعة
مع ان وجه الحصر [illegible] لانه حصر في الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة فهي اي حركة النبض ليست شيئا

سيما وكونها السابقة احدى الاخريين ظ اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك
فان لم يحصر وصافيهما اي لم يحصر الطبيعية في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض طبيعية كما اقتضاه وجه
الانحصار او لا نعني بالطبيعة هنا الا ما لا يكون بسبب خارج عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض والتنفس
والتمسك داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا يكون منشأ
لافاعيل مختلفة حتى يقال ان طبيعة الماء تقتضي صعوده [illegible] الارض [illegible] اذا كان في موضع
الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه حرارة يحتاج في دفعها الى جذب
هواء صاف وللانقباض اذا عرض الهواء المجذوب [illegible] وصار كالاعلى الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر
هكذا [illegible] ان حركة النبض [illegible] والقاسر هو الروح فانه [illegible] الذي هو الهواء [illegible]
[illegible] الانبساط بالحركة [illegible] القاسر [illegible] على سبيل [illegible] فاذا انبسط القلب
توجه الروح من الشريان فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشريان فينبسط [illegible] على سبيل الاستتباع كما
يتبع حركة الشجر حركة اغصانه [illegible] فيكون انبساطها انبساط القلب وانقباضها انقباضه [illegible] حركة
النبض مركبة [illegible] المنحصر في الاقسام الثلاث هو الحركة البسيطة [illegible] اما الميل الطبيعي [illegible] الحكماء [illegible]
ان العادم له اي للميل الطبيعي [illegible] لا يتحرك بالطبع وهو ظ [illegible] للحركة الطبيعية الا [illegible]
هو الميل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم للميل الطبيعي بقوة [illegible] لمسافة ما في
زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن [illegible] بعضها على قطع كلها وليكن ذلك الزمان بالفرض ساعة
ولنفرض ذا الميل الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لمعاوقة الميل
عن الحركة [illegible] الميل الطبيعي وليكن الزمان الاكثر عشر ساعات فلا جرم [illegible] اخر ميله عشر ميل الجسم الاول ان
تحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها في ساعة [illegible] نسبة الحركتين كنسبة الميلين المعاوقين [illegible] العشر
في المثال المفروض يكون الحركة مع المعاوق [illegible] في السرعة والبطء لانهما قطعا مسافة واحدة في زمان
واحد وقد عرفت مثله [illegible] في مسألة الخلاء [illegible] في هذا المقام كلام جامع بين المسلكين
والمخلص ان كل حركة لابد ان يكون على حد من السرعة والبطء لانها لابد ان يكون على مسافة وفي زمان [illegible] فرضت حركة
اخرى يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على الفرض الاول واسرع
على الفرض الثاني ولا يمكن ان يوجد حركة الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية صادرة عن
شعور وارادة جاز ان يكون [illegible] من السرعة والبطء [illegible]
[illegible] ولا ابطأ
الى معاوق [illegible] لان الطبيعة لا شعور [illegible]
المكان الطبيعي [illegible] قطع المسافة في زمان [illegible] بسبب معاوق

والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذ لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المحرك
في تأثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له بحسب ذاته حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه والخارج
هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيختلف معاوقته في الرقة والغلظ كالهواء والماء يعاوق حدا دون حد والحركة في الرقيق والغليظ
وغير الخارج هو المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي اذ يستحيل ان يقتضي الطبيعة شيئا ويقتضي
مع ذلك ما يعوقه عنه بلا يتصور في الحركة القسرية فتحقق ان الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط والقسرية ربما
يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلا بد ان يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل
بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا بد فيه من ميل طباعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما
معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد
المعين لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوق حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها والسوق انما يدل على
وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون على وجود الميل الطبيعي عند القابل للحركة الارادية كما ذكره المص الحكم الثاني ان الميل
الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في حيزه الطبيعي والا فاما الى حيزه الطبيعي وانه طلب للحاصل وهو محال او الى غيره
فيكون هربا عنه بالطبع وطلبا له بالطبع معا وانه محال وهذا الاستدلال انما يتم
في بعض المدافعة لانها اما طلب لمكان او هرب عنه دون مبدأ المدافعة اذا كان ميل المدافعة فذلك المكان الطبيعي
موجودا دون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو طلب الهارب لما وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا
منه مدافعة هابطة ولا شك ان ذلك اذا كان الميل بعينه ان الدائم يكن بعينه المدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في حيزه الطبيعي
لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي انما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم ونحن نعلم ان الثقل
اذا كان في الحيز موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على
مركز العالم ولا يكون حصول المطلوب اصلا الا للجزء من ذلك الثقيل فيكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه واذا كان الثقيل
ليس له اجزاء بالفعل واذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا الا في كله لانه واجد لجهاته المطلوبة
له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل واما الميل القسري فانه يثبت له حكمان الاول قد يجامع الميل القسري
الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم
والثقل بل اصح في الاول ميل طبيعي وميل قسري بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ونحوه ان يقال ان الطبيعة وحدها
تحركه بمرتبة من مراتب الميل وكذا القاسر فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا
ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم لا يحوز اجتماعهما اذا كان الجسم متوجها الى معاوقة كالحجر فان الهواء
يقاوم بما يفيد تلك المعاوقة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري في اول الحركة معاوق كما اذا
فرضت المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق حدث معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل
الطبيعي على ذلك الحد بحيث لا يقبل الزيادة اصلا ومستحيل الزيادة تستحيل الزيادة عليه فيجب على احد الوجهين هذا ابطالا ذكرنا من ان الطبيعة

موضعه

فلذا

وجودها فاما ان يقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا يقوى على ما فوقها اشد منها او كان القاسر وحده يقوى على مرتبة دون اخرى
فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى او احدث كل واحد منهما الميل الذي يقوى عليه من مرتبة الثاني انهما اي الميل القسري
والطبيعي قد يجتمعان الى جهتين الحق ان الذي بين الميل المدافعة بعينهما فلا يجتمع الميلان لاستناع المدافعة الى جهتين في
حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة ومع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة
هابطة وان اريد بالميل مبدأ المدافعة فاختار امكان اجتماع ميل المدافعة الى جهة مع ميل المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع
اخرى فاشار الى المص مع ميل الاخرى فان الحجر المرمي الى فوق يعيده واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر وتساويا في
قوة المحرك فان الصغير يسرع حركة من الكبيرة ففيهما ميل المدافعة القسرية قطعا وذلك الميل اقوى استعدادها للحركة
من القاسر وسبب فيه بهما الا ان مبطئها يتضاعف يجاسه ويحرك فيهما المدافعة القسرية بالفعل فلولا ان يكون فيهما
ميل المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة من اصلح مبدأ المدافعة التي هو جسم بل الجسم لحجم مع ميل الاخرى
وقد يقال المتفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان
يكون فيهما ميل المدافعة الطبيعية الا ان يراد بنفس الطبيعة وما يقال من مبدأ المدافعة فيهما قسري طبيعي مطابق علمه
وانا الميل النفساني فهو الميل الارادي وسانكره بحث الارادة وقد عظمه قد نصف الينا ان الميل النفساني يكشف
كل حالة زيادة الكثافة وسادسها سادس مباحث الاعتماد في اصلاح الغرض في الاعتمادات فيها اي في اصلاحها فانهم سموها
انهم بعد الاتفاق على تقسيمها اي تقسيم الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر
الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف
الى السفل حال ما حرك اليه واعتمادهما اي كاعتماد الثقيل والخفيف الى سائر الجهات اعني الى قدام والخلف واليمين والشمال قد
اختلفوا في انها هل فيها تضاد فقال ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي يجب بها وسطها ابو هاشم
قال يعني يحامع ولانه جميع الى دعوى المماثلة بين الحركات في الاعتمادات من غير علة جامعة بينهما و اي يلزم من تضاد الآثار التي
هي الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن ستة امور آثار متضادة بحسب شروط مختلفة
كالطبيعة المقتضية لحركة بشرط الخروج عن حيزها الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه وانه فرق فان اجتماع الحركتين
الى جهتين يوجب التجويز كونه في حيزين فاذا اجتمع الحركة الى جهتين وجب له الحركة الى كل جهة منهما للحصول في حيز
دافع في تلك الجهة عن الحيز الاول الذي تحرك عنه فيلزم ان يحصل في حالة واحدة في مكانين متعينين من الحيز الاول
في سمك الجهتين واجتماع الكونين محال بالضرورة وقال ابو هاشم يحكم بان الحجر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا
هو علة استحالة اجتماع الحركتين هي مفقودة في الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة
فبطل القياس المسمى بالحاق الغائب بالشاهد مع ظهور الفارق وقال ابو هاشم ايضا انما التضاد في الاعتمادات اللازمة مع المجتلبة
وهل يتضاد الاعتمادات اللازمة او المجتلبة تردد فيه وقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه والاول هو جوز ان
لا تضاد للازمة مع المجتلبة ولما علمت ان الحجر الذي يرمى الى فوق فيه مدافعة هابطة نحو الارض وهو اعتماد لازم طبيعي

اجتمعا اجتماعا

علة قريبة لها فان الجمع المدة ان لا اجتمعت المدافعتان في الجانبين الى جهتين الى المدافعة

المجرد فما لم من مدافعة صاعد وهو معنى قولنا اي للدافع وهذا اعتماد لازم طبيعي للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب
فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو ما يرد في ابطال تضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذا المجتلبة فلان الحبل
المتجاذب على سبيل التقاوم حتى سكن كما تم [illegible] وقال صه من مدافعة المتجاذبين معا اي يجد المتجاذب فيه بعد الجذب بالضرورة ان
كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى جهته بحيث لولا ممانعة الاخر لانجذب الى جهته فيتحرك الحبل الى جهة كل منهما
بالضرورة والاشارة بقوله اذ لولا ممانعة الاخر لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان في جهتين وكذا الامر في مدافعة
فاما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك فان كل واحد من المتجاذبين مع عجزه عن ان يحرك الاخر [illegible] الى جهته فلا اجتماع
هناك بين اعتمادين متنافيين اي من [illegible] فانه ان كان الاعتمادات حاصلة في [illegible] بعض [illegible] واتفقت في المجتلبة
نحكم بانها عرضية وقت اللازمة فانها [illegible] عند المصنف في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول اللازم في الاعتماد اللازم
في جهة السفل مثلا يبقى الاعتماد المجتلب في تلك الجهة [illegible] كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب دفع الانسان اياه الى اسفل
اي المجتلب شاركه في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعني الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك مطلقا
اي في جميع الصفات عند ابي هاشم القائل بالتفصيل [illegible] ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء [illegible]
ووجب ان يكون اللازم [illegible] قلنا لا نم كونه [illegible] ما ذكر اخص صفة النفس [illegible] اي اخص صفة النفس عند ابي هاشم هو
كونه اعتمادا لازما او كونه اعتمادا مجتلبا ولعل بينهما [illegible] مشترك بين اللازم والمجتلب فلا يلزم الاشتراك في الوجه
الثاني لا فرق في اجناس الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات [illegible] وجب ان يكون الحال
في الاعتماد كذلك فلا يكون [illegible] في امتناع البقاء [illegible] قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد
[illegible] دعوى [illegible] بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات [illegible]
في امتناع البقاء [illegible] خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها
على الاطلاق [illegible] خصوصية الاعتماد مطلقا [illegible] ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز
بقاء اللازم واما ابو هاشم فقد ادعى الضرورة في بقاء الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة الساكنة
حاكمة ببقاء الاعتمادات اللازمة كما في الالوان والطعوم فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد ببقاء الخفة والثقل
في الاجسام [illegible] قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني ان الاعتماد اللازم من الطبيعيين معا
معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب فظهرت رطوبته التي كانت
موجودة فيه قبل العرض واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخف مثلا تكلس اي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب
من النورة واخلاطها وترمد اي صار رمادا اذ النار [illegible] الرطوبة العلة التي كانت فيه حافظة [illegible]
فيتفتت [illegible] ابو هاشم وقال [illegible] عن [illegible] بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا في [illegible] الماء
والزيبق فان الزيبق اثقل [illegible] مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة [illegible] الجبائي ان الرطوبة التي
في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين [illegible] النار حتى يستند اليهما الخفة والثقل الموجودان قبلهما

اللازم

عرق

كما

واما الجبائي فالرطوبة واليبوسة [illegible] انهما على سبيل جري العادة [illegible] اي الذهب وما فيه الكلس
قبل اي [illegible] متساويان في اليبس مع تخالفهما في الثقل والخفة [illegible] فلا يكون [illegible] الرطوبة
واليبوسة [illegible] وما ذكره غير مطرد في الاحجار الكلسية التي اوقد عليها النار [illegible] حتى [illegible]
[illegible] الرطوبة [illegible] اصلا [illegible] فان الاجزاء المائية الظاهرة في حال الذوبان
موجودة في الذهب [illegible] مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة في الاحجار الصلبة التي [illegible]
كما تفعله اصحاب الاكسير [illegible] اذابتها [illegible] الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة
[illegible] خروج [illegible] وتفرق الاجزاء [illegible] انها [illegible]
قال الاستاد ابو اسحاق [illegible] الرطوبة [illegible]
دعوى الرطوبة في الاحجار [illegible] قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء [illegible] مثلا انما يطفو
عليه للهواء المنشب فيه فان اجزاء [illegible]
صعودها [illegible] الماء [illegible]
على الجبائي [illegible] الزيبق [illegible] يطفو [illegible]
ان ينفصل عنه اي عن الجسم الطافي الهواء [illegible]
[illegible] الهواء [illegible]
الاجزاء الهوائية [illegible] الجسم الطافي [illegible] الهواء [illegible] الاجزاء [illegible]
[illegible] الانفصال [illegible] الجسم الطافي [illegible]
[illegible] انفصال الهواء عن سائر الاجزاء [illegible] على وضع مانع عن الانفصال
[illegible] انفصال الهواء [illegible] سائر الاجزاء [illegible] الثقل والخفة في
[illegible] الطفو [illegible] الماء [illegible]
[illegible] صفحة على الماء [illegible] الثقل [illegible] مطلقا
[illegible] الماء [illegible]
[illegible] ابو هاشم [illegible] على [illegible] الاصل من المبحث السادس
[illegible] الاعتمادات [illegible] على سبيل [illegible]
الجسم [illegible] على الماء [illegible] على الماء [illegible]
[illegible] الجسم مع [illegible] الماء [illegible] على السطح الاعلى
من الماء [illegible] الماء [illegible] الجسم [illegible] من الماء [illegible]
[illegible] الماء الذي [illegible]

مع

صفحة

بجسم كله ويكون بسبب الفعل النازل منه في الماء الى الفعل الساري فيه خارجه كنسبة ... وكذلك الجسم في فضل ثقل الماء وعليه

الحكم في ... تعلق بالمعاسة على الفسح الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا ترسب في الماء ...

[illegible]

[illegible]

فيبرد الجسم الى تحت فلا بد من سبب آخر سوى المعادل فان المعلوم لا يصغي النار حتى يصل الى الحد المعادل او المساوي في عمقه اي
عمق المعادل فيكون السكون اذ لا يتصور حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد المساواة ولا غلبة لاحدهما على
صاحبه وهو اي الاستدلال الذي ذكره من جهة لا يراه من مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة
متولدتان من الاعتمادين المختلفين اللازمين وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين متساويين ومن مذهبه انهما
لا يقول بتولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يجب تولد الاعتماد لهما اي للحركة والسكون حتى لو اصلا فلا
يمكن له الاستدلال به بل حقه ان يقول هو انها لا اصل الحركة الاخرى من الحركات السابقة للحجر المسوق مثلا يوجب له سكونا او لا يمنع
حركة نازلة فان المولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي والا فمجرد في آخر الحركة النازلة متوسط
السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها وبالجملة فالمسلم مع الاختلاف المستعلي لم يجوزان يكون الحركة الصاعدة مولدة
للهابطة لم يستبعد تولدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوزه فكلامه مركب من هذا المستعد واما نقضه
المعادل فقلنا بمثل جاز ان يكون لاعتماد المحل غالبا على الثاني آخر علويا في عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا

المقصد الرابع

الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل اثره ولا ينغمز تحته واللين عدم الصلابة
عما من شأنه ذلك واما اعتبر هذا القيد لاحترازه عن الفلك فانه لا يوصف باللين لكونه من شأنه الصلابة بالاسناد كان عدم الكيفية
والاسنان من الغامز لكن لا يلزم الكيفية واعمية كالجسم العنصري فيه عدم ممانعة الغامز بل اللين كيفية بها ينطبع الجسم للغامز
على هذا التعريف يكون لها وجوديا قال الامام الرازي الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين
الذي يغمز هناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني تشكل ذلك المقعر العارض لحركته في ذلك الحركة الثالث كونه
مستعدا لقبول ذلك الامرين وليس الاولان بملموسين بل هما محسوسان بالبصر واللمس وليس كيفية والثالث نوع من الكيفيات الاستعدادية
وكذا الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغمار والثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث
المقاومة المحسوسة باللمس وليست هي نفس الصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية
فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وهو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية

المقصد الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناتيا وبعضها
غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان لذلك الاستواء
واللااستواء المذكورين فهل هما قائمتان بسطح الجسم فان حلول العرض بالعرض جائز عندهم

النوع الثاني

من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال الامام ... الملموسات ... الكيفيات الحسية الا ان الكلام فيها
محض فاخرناها وارد فنا الملموسة بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانهما مبصرتان بالذات واما ما عداهما من الاشكال
والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء انما تبصر
بواسطتهما واصلها اي الاطراف التي هي النقطة والخط والسطح فضل بعضهم مبصرة بالذات فضل بالواسطة فان قيل
المبصر بالذات هو الضوء وحده ... ومبصر ... بواسطة الضوء فيكون هناك ما هو مبصر بالعرض

اللون لا بالذات قلنا معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤيتان واحدة متعلقة بشيء ومن تلك الرؤية بعينها متعلقة
بشيء آخر فيكون المرئي الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض كما اذا رأينا الانسان ... على في ... بحركة السفينة فيحكم بان الرؤية
ها هنا رؤية واحدة متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون ... وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية
الاولى ولهذا الكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف السكون والحركة واخواتهما فانها لا تتعلق بها رؤية مستقلة
بل الرؤية المتعلقة باللون والضوء تتعلق بها بعينها ثانيا وبالعرض ... ولكن عدم ... الرؤية بالذات لا يروه اخرى وانما
لم ينكشف عند الحس انكشاف اللون والضوء ومن ثم ... الاطراف مرئية بالذات جعلها من هذا القبيل ... واللون اعم

انه لا يمكن تعريفهما اي تعريف اللون والضوء بما هو اجلى منهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفي به ما يمكنا
من تعريفهما على تقدير صحتهما كما في ... اي الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو
شفاف واما اعتبر هذه الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شيء آخر الا شفافيته والمراد بكونه كمالا اول انه
كمال له لا عرضي او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر والضوء لا يتوقف ابصاره على ابصار
شيء آخر بل الضوء فان اللون ما لم يضيء لم يبصر ... فهذا التعريف بالاخفى ... الخواص
واحكامهما المتوالدة ... والكلام فيهما يتعلق وينقسم الى قسمين فنجعل مباحثهما

قسمين **القسم الاول** في الالوان وفيه ... على الاصل مع كونها ... او وجودها على ما سيأتي
لانها اكثر وجودا ... الاول **الاول** قال بعض من الحكماء لا وجود للون
اصلا بل كلها متخيلة اما متخيل البياض فمن مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه ابيض
ولا سبب لبياضه سوى ما ذكرنا وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فتخيل ان هناك
بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوق سحقا ناعما فانه نرى فيهما بياضا مع ان اجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها
عن بعض على الاجتماع حتى عرض فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج وفي بعض الثلج من الشفاف الثخين فانه نرى ذلك
الموضع ابيض مع كونه اشد من حركة البياض وذلك صورة لامثلة في صورة الكلمات واما السواد فتخيل بعض هو بكونه
عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ويمنع من ذلك الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما عرفت الهواء يعني ان الماء اذا وصل
الى الجسم وسقط في عمقه اخرج منها الهواء وليس يستعاوذ كما سيأتي الهواء حتى يقدر الضوء الى السطوح ويسقي السطوح مظلمة فيتخيل
انه حالك سوادا وانضم فان الثياب الابيض مع الماء السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون
حقيقي فانه لا يسلخ عن الجسم البتة ... على انه حقيقي بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها لا يكون خاليا
عنها واعرض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا لجواز ان يكون سببه لازما له ما لبعض الاجسام على ان سواد
الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس ونحو ذلك وما السلاخ السابق لا يدل على انه
محيل لجواز ان يكون حقيقيا مغايرا للقابل للسواد يكون غاز ... والا امتنع اتصافه به ولا يكون قابلا له وقال
ابن سينا في موضع من الشفاء في ... المراح ... من الطبيعيات لا اعلم حركة البياض ... طريقا آخر

فصل

سوى الطريق التخييلي ولا نشك في جواز كون البياض لو ناقصنا في بين الصورة وقال في موضع آخر في الفصل السادس
علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل الوجه الاول ان البيض البيض مع كونه شفافا
يصير ابيض بعد سحقه واغلائه بالنار وقد يحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يحصل فيه البياض لانه جعل الطبخ لعل
مما كان يسيل ومادة تلك الاخرى التي تمسه ان يصل فيه هوائية وبقيته ثم لكان ذلك خثورة لا انعقادا الثاني الدواء
المسمى لبن العذراء ومعرفة اصل الصلد يتخذ طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل ثم يصفى الخل حتى سقا فاني العامة يخلط
هذا الخل الصبغ ما طبخ فيه القلي او ما طبخ فيه المرداسنج ما سادا حتى عامة الصفة حتى يصير الماء كالامر فانه سعد ذلك
المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب يجف بعد ويبيع كل الاعتصار فليس اعتصاره الى ان شعاعا فالتروح دخل فيه الهوا
والا لم يجف بعد الاعتصار لكنه لا يجف الاعمدة وقد تعلى كثرة الارضية وفي الساحات الحس هذا اذا احاطه هوا ان الماء آن
معرفة المحلل الشفاف من الجزئية شيء ولن ذلك لان شعاعا فالتروح دخل الهوا فيه لان ذلك كان يتحلل ويسرف في الخل لا
لان يكون الاجزاء صارت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حركة ماء الغلي اولى بالتحريك ذلك على سبيل الاسحاق فلم يكن
بياض على الوجه الذي قاله ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون تخيل البياض بسبب اجزاء لا نعلمها اذا التروح
لا اعتماد على الجزم في الوجه الحكم بكون الشيء اسود صحيحة الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطريق شيء الى العبرة
فالقوة ثم الى يوجب الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كحلى ثم السواد وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من اول
الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة اي يأخذ من البياض الى الحمرة
الى القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد وقال ابن سينا وهذه الطرق
للتعين اصلها الا ما اختلاف ما تركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي
لا اسحاق بعض الوجوه لم يكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا تقع فيه الاختلاف الا بالسرعة والضعف على حسب
اختلاط السواد والبياض للنصوص هناك طرق مختلفة فان شيئا ما سوى على شيء بحسب غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الشيء
مرئيا ولا شيء في الاشياء ما يظن انه مرئي ليس سوادا ولا بياضا ولا لونا كهما سوى الضوء فاذا اصل الضوء ساعر بهما يمكن ان
يتركب الالوان في تعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد
ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالط النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء
او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض شرط ان خالط الصفرة سواد الشيء احدثت حراره وحدثت الخضرة
الى آخر ما ساوى بعض ميل ولولا اصلا ومن تركيب هذه الالوان المتوسطة عنها الاعتماد الطرق اشارة الى ما نقلنا عنه
الرابع الضوء لا يستقل السواد بجرمه اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يصير المنعكس اليه اسود فلو لم يكن الا
سواد وبياض على الوجه الذي ذكره وجب ان لا يصير المنعكس الاحمر واخضر لان هذه الالوان اشار الى اصل اختلاط الشفاف مع الظلمة
والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السود فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الصفرة وهو باطل قطعا قال الامام الرازي
وفي هذين الوجهين نظر لجواز ان يوجد هناك امور مجهولة لا نطلع عليها بالكيفيات المجهولة وان لم يكن لنا وجود في الحقيقة

كما اجاز ذلك في اللون الواحد الخامس ان الطبخ يعطي الجص والنورة من البياض ما لا يفعل السحق والتصويل اي الدق
ملبس بياضهما لان الطبخ افادهما تخلخلا ونفوذ اجزاء من اجزاء الهواء فيهما والاحكام السحق والتصويل بما كان فيهما اثر
بعد الطبخ من بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما امرا جاورهما ذلك الابيضاض وقال ابن سينا بان هذه الوجوه ان البياض
المحسوس في الاشياء التي يصفونها ليست تمنع ان يكون الهواء المضيء فيما بينه سببه وقال الصواد قد نقر ذلك فاعلم ان اعرف
ان ابن سينا يالها وبياض مما ذكره من الاشياء التي ترى بها الماء والاجزاء ويلزم السفسطة وان بعض الاشياء على الحس بالكلية وهاهنا
بحث هو انه قد صرح فيما نقلناه من كلام ابن المحسوس صرف الاشياء هو هو الضوء المعاكس وجعل بياضا حادثا
بطريق مخصوص فقال ولنا ان نقول لكون بياض غير هذا ثم الاعتماد على ما سلف عنه وجوده وسيأتي الكلام في هذا المعنى استقصاء
واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر غير ان البياض لون معادل للضوء المسمى كما الاكمل
بياضا ولنبحث في هذا السفسطة وان بعض اماراتها ذكرها الامام الرازي كالسود بانه شيء وفيما نقله عنه ليس لديه الا اعترض عليه
وتشتمل قوة ذلك من شبهة بملن ذلك وقال صاحب الكتاب فالحق منعه اي منع ان لا بياض مما ذكره من الاشياء والقول بان ذلك
اي احتلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك مزاج يقتضي حدوث اللون ولهذا ذلك
الذي قلنا انه ابعد مما نقوله الحكماء من كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها والذي يلزم منه بقاء الالوان في الظلمة وحدوثها
عند وقوع الضوء عليها انما قال والعمدة في هذا ان البيضاء لعلها مثل اللون الاشياء التي هي منها اذا اعتبر فيها
ملونة بانها انما لا يصح الاعادة المعدوم عينه ولا شك ان هذا لا يعد من حدوث الساذج في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير
مزاج دون امر يوجب عما اعني وجود السواد والبياض قال اي بعضهم بانهما الاصل والبواقي من الالوان يحصل بالتركيب منهما
على انحاء شتى فانهما اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة واذا اختلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس
والدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في مخالطته وان اشرقت عليه القتمة ومع غلبة الضوء
على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة اذا اختلطت مع بياض حصلت الزنجارية
التي هي الكبدية واذا اختلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراسية الشديدة والكراسية اذا خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت
النيلية النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان فقال قوم من العقلاء فيه الالوان الاصل
فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة هذه الخمسة الالوان بسيطة وتحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة
فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض ظهر فيها الوان مختلفة بحسب مقادير
المخلوطات كما يشهد به الحس فوقف ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اي ترك هذه الخمسة على انحاء شتى
يحدث كيفيات لحس بين الوان مختلفة كما ذكروه واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة هو من هذا القبيل اي مما تركب منها
فلا سبيل الى الجزم به ولا نعرفه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة
منها فالواجب التوقف فيه **الفصل الثالث** قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما
يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه فانما نرى اللون عند وجود الظلمة لعدل شرط وجوده بل لعدم الظلمة

يستعد لان يحصل منه عند الضوء اللون المعين فان اريد في الظلمة ذلك اي عدم رؤيتنا اياه اما العدم في نفسه او لوجود
العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الهواء المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس
في غار مظلم يرى من في الخارج اذا اوقد نارا او وقع عليه ضوؤها والهواء الذي بينهما مع كونه مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف
يكون الظلمة عائقة عن الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الامام الرازي ان الضوء شرط
لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته زائدة على ذاته والمحقق المستدل عليه عدم رؤية الظلمة واما عدميته في نفسه فلا فائدة الرؤية
في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة
الضوء به اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء
بالنار قال ابن الهيثم متمسكا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان
الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لا لاستعداد الثانية بالمعنى
الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى تمام طبقات الالوان بأسرها وهو ما يوجب انعدام الالوان التي في ضمن هذه
الطبقات فتنتفي في الظلمة لانتفاء شرطها التي هي طبقات الاضواء مسألة اللون المطلق بطلان العام الموجب لانتفاء ضمن الخاص
ولما اضطر ان يكون دون طبقة توجد في الظلمة فقط والاعتراض بان ما يحصل اللون المطلق ضمنها فان لم يحصل منه انعدام الالوان
مطلقا فاعرف فان ما ذكر محتاج الى التحرير فلا يكون حجة على الصحيح لعل الاولى ان يقال المختلف بحسب اختلاف الاضواء هو الرؤية
المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب مختلفة بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون
باقيا على حالة واحدة وانت تعرف ان موضع النزاع في الحقيقة ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله تعالى
في الحي عند وجود شيء ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث
الرؤية [illegible] واما الاشعري لا يشترط للاعتقاد على معرفة [illegible] ضبطها [illegible] عادة [illegible] اهل الحق في جميع المباحث
[illegible] بها **المقصد الثالث** الظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
والدليل على انه امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى الخارج الجالس
فما هو اي ليس الحال المذكور من الجانبين الا لان ليس الظلام امرا متحققا قائما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير
احدهما الاخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء حتى ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى ويوجد
شرط كون الخارج مرئيا فيرى ولذلك اختلف حالهما قال المص ولو قيل ان شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئي لا الضوء مطلقا
ولا الضوء المحيط بالرائي فعند يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا
لم يكن هذا القول بعيدا ح يكون الظلمة امرا وجوديا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكره ويستدل على
كونها عدمية بانا اذا فرضنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لكن حالة الاخرى الظلمة التي نتخيلها امرا
محسوسا في الهواء ولذا [illegible] الاخرى بانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا
لا نرى في حال التغميض شيئا وجوديا قائما بالهواء فكذلك لا نرى شيئا في الظلمة بل انا نتخيل كيفية كالسواد وكذا الحال في حال الظلمة

ان المحسوس بالبصر [illegible] من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة
ولا ترى في النهار وما ذاك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها [illegible] ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس عند [illegible]
بالليل عن الضوء القوي كما في النهار ينفعل عن الضوء الضعيف فيدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم [illegible]
عن الضعيف فلم يحس به وكذلك الهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان البصر
الانسان يصير مغلوبا بضوئها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان البصر ليس [illegible] منفعلا عن
ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف فلا يخفى على ذي فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع متصلا بالمقصد
عقيب المقصد الثاني ويجعل بيان حال الظلمة كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث **القسم الثاني** من قسمي المبصر
في الاضواء وفيه مقاصد اربعة **الاول** زعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل
بالمستضيء ويبطله وجهان الاول انها اي تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء محسوسا
به والضرورة تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا الاكثر استتارا والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون
اكثر ظهورا او نقول فيستتر ظاهر ذلك اعني سطح الجسم المرئي ما تحته من الاجسام الملونة فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع
البصر فيها دون الاجسام الشفافة التي ينفذ فيها البصر ويتصل بما وراءها فان صفحة البلور والزجاج الشفاف [illegible]
ما خلفها لظهوره ولذلك يستعين بها الطاعن في السن على قراءة الخطوط الدقيقة ويدفع عنه بانه لو كان جسما محسوسا
لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما اكثر كان الاشتغال اكثر فيقل الاحساس بما وراءه او
لا نرى ان تلك الصفحة اذا غلظ حجمها اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية
لان حجابها الحاجب عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسما لكانت حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر يعد نفسه
فكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والتالي باطل لان الضوء يقع على الاجسام
من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم
لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم ومما يقوي ذلك اي عدم كون الضوء جسما ان النور اذا دخل في البيت من الكوة ثم
سد بابها دفعة واحدة فانه اي ذلك الجسم الذي هو الضوء والنور لا يخرج من البيت لانسداد المسلك ولا يعدم وهو ظ ولا يعقل فيه
[illegible] ان يكون حصول الجسم [illegible] ولا يبقى على حاله التي كان عليها بل يعدم كيفيته التي كان مستضيئا
ليس مرادنا ان ذلك الكيف الحاصل من مقابلة المضيء [illegible] وانما هي الضوء [illegible] في بعض الاجسام [illegible]
بعدم التفاوت فانه الشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا اي وجه الارض وما يتصل بها في اللحظة وحركته اي حركة
النور العارض على [illegible] الفلك الرابع الى وجه الارض في لحظة [illegible] تلك اللحظة القطعية [illegible]
خرق الافلاك [illegible]
مستقل [illegible] ان الضوء [illegible]
المضيء [illegible] كالشمس في المصابيح [illegible]

بالتقدم

الضوء عنه لقاه اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة مثل سرعة الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلت
ليس للضوء حركة اصلا بل حركة وهم محض ويحصل بسبط وسبب ذلك الوهم حدوثه في المقابل او حدوث الضوء في المقابل
للمضيء فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى المقابل ولما كان حدوثه منه من مقابلة المضيء عالٍ كالشمس مثلا يتخيل انه يتحرك من
العالي الى السافل وهو باطل ولو كان يتحرك لرأيناه في وسط المسافة والصواب انه يحدث في المقابل دفعة ولما كان
حدوثه في المقابل تابعا للوضع من المضيء اي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل آخر زال الضوء عن
الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه منتقل بالحركة وسيلان من الجسم الاول الى الجسم الآخر ولما كان الضوء يحدث في مقابلة المستضيء
الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته والمتوسط الذي هو هذا المستضيء بالعرض ظن في حدوثه انه في حركة
الضوء منه ما يقابل هذا المستضيء من الجسم الذي انعكس اليه الضوء ظن انه انعكاس وحركة للضوء من المستضيء الى المنعكس اليه
فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء ويرد انهم عليهم النظر نقضا على اصله لو سلم فانه متحرك ومستعمل ايضا
صلح جميع الاعراض على انه ليس جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل انه زوال عن موضع وحدوث في آخر على حسب المحاذيات
قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا فيتوجه على بطلان كون الضوء جسما من العرض وبيانه انه اي الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم ثم
قال يوهم انه ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه
بحسب القرب والبعد من الظهور وان الخفي به من يكون [illegible] ما هي اكثر ظهورا من الاول وحسب ان هناك
بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الا ظهوره التام فالضوء هو اللون الظاهر على ان محله
لا كيفية موجودة زائدة عليه فان ادعى عليهم [illegible] من اللون المستتر ومن اللون المطلع فالواقع بسبب ان احدهما
خفي والآخر ظاهر لا ان كيفية اخرى موجودة مع المستتر ومن بالغ بعضهم ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور البالغ للونه
ولما اشتد ظهوره [illegible] العادة وذلك [illegible] الابصار حتى خفي اللون الخفاء [illegible] البصر عن ادراك ما هو جلي في العادة
هذا القول ليس بصحيح وسيظهر انه اي القائل بان [illegible] لم يستجد على اصلاف انه غيره بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون
الضوء الذي عبر بهذا المجرد نفس اللون لكونه اسم اصطلح [illegible] ولانه اي الضوء مشترك بين الالوان كلها
فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة [illegible] ولا شك انها غير مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها
ونفسها اي هو من جنس المطلق لم يصح [illegible] ذلك القائل الامر المجرد والذي اعم [illegible] لون يحدث فلا يكون
الضوء زائدا على اللون [illegible] تحدد الالوان بحسب ازدياد الضوء [illegible] ثابتة في الوجود او مجتمعة
في المحل وكلاهما باطل [illegible] قال الامام الرازي هذا الدليل [illegible] الضوء ظهور اللون [illegible] الضوء كيفية زائدة على ذات اللون
وسموه [illegible] الظهور لانه سبب [illegible] تحدد [illegible] النسبية [illegible] ظهور اللون عند الحس هذا
بطلان الضوء [illegible] فلا يصح [illegible] الحالة النسبية [illegible] عن اللون المجرد فلا يكون [illegible] الضوء ظهور اللون
معنى [illegible] عطف [illegible] اشتراك الالوان المختلفة بالماهية [illegible] اشتراك الالوان المختلفة
الحقائق [illegible] في الظهور [illegible] الضوء [illegible] الباصر [illegible]

في الماهية الضوء الذي في السواد كما تشهد به الحس وبها الاسما تلازم في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امر زائد عليه
وايضا يبطل هذا ان الوجهان المعتمدان في الرد على هذا القائل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا
لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه فعلم منه مغايرة الضوء واللون كما ان وجد ايضا
اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضد البعض لكنه باطل
لان الضوء لا يعاند الا الظلمة واحتج القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بان الحس كما يرى ان في من الاجسام
ما لا يرى في الظلمة هناك بريقا ولمعانا لانه يزول الضوء الاضعف عند الاقوى كاللامع بالليل البراغيث وعين الهرة فانه يرى
مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى مضيئا بل ومضيئا ضوءه في ضوء القمر ثم القمر فانه مضيء
لا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانه الغاية في الاضاءة التي يزول بها ضوء ما عداها وما هو اي ليس زوال الاضعف عند الاقوى
الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال له بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة كان اللامع بالليل قد قوي
من الظهور حتى ادرك ذلك الظهور كيفية زائدة على اللون ثم اذا انفتح بنور السراج ونظر الى اللامع لم يرى لمعانا لزوال ضعف البصر
وكذا الكلام في السراج والقمر فعلم ظهر ان اضواءها [illegible] ليست الا الظهور [illegible] عند الحس [illegible] ايضا
الواهبة عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا لمثل [illegible] غاية يجوز ان يكون ذلك
الذي ذكرتموه لاجل [illegible] احوال الادراكات [illegible] وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس
كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ يدور الحس لا يشعر [illegible] الاضعف [illegible] عن الاقوى [illegible]
ان كون اللامع مثلا مضيئا [illegible] الا انه لا يرى في ضوء السراج **الفصل الثاني** في مراتب الضوء مطلقا العام بالمضيء
لذاته هو الضوء [illegible] الحاصل للجسم المضيء [illegible] على ما يعمها [illegible] كالشمس وما عدا
القمر من الكواكب فانها مستضيئة [illegible] ضوءها [illegible] بالمضيء لغيره [illegible] فما كان كذلك
لونه كما في القمر ووجه الارض المستضيء بضوء الشمس [illegible] جعل الشمس
ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب
فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد
من غيره وذلك [illegible] الظل الحاصل من الهواء المضيء [illegible]
على وجه الارض من مقابلة القمر ومن تقسيم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني
هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره [illegible] الضوء الاول [illegible] الثاني [illegible] مراتب [illegible] مستفاد
الشدة والضعف [illegible] في البيت [illegible] الحاصل [illegible] الجدار [illegible]
لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه [illegible]
[illegible] الثاني مستفاد من الاول [illegible] الاظلال
[illegible] والضعف [illegible] الظل الذي نراه [illegible] الكوة اي الثقبة النافذة

يكبر هنا فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف وينقسم
الظل في داخل البيت بحسب انتقاص السترة والضعف الى غير النهاية اي الى امر غير محصور في عدد يمكن احصاؤه انقسام الكوة
بحسب نسبتها في الصغر والكبر ولا يزال الظل يضعف بحسب صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهي الظلمة
لما مر ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا **المقصد الثالث** هل يتكيف الهواء بالضوء اولا واعلم انه ورد
بهذا ان ما ذكره في المقصد الثاني من ان الظل موقوف على تكيف الهواء بالضوء مبني على شبهه وجعل شرطا اي شرط التكيف
بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط
لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء لزم الدور اجاب عنه بقوله فكل من الضوء واللون شرط للآخر والدور
دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين وشططه اي شطط قول المانع انا نرى في الصبح
الاول مضيئا وما هو الا الهواء المتكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة بالهواء والكلام في
الهواء الصرف الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة وقرره الامام الرازي بانه
يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب في افق الحس اضعف وكلما
كان البخارات والغبارات اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على امتناع الهواء بوجه آخر اي لو تكيف الهواء
بالضوء لوجب ان لا يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم يبطل وكذا العكس
من ضوء اقوى يمنع من الاحساس به احتج المانع بانه لو تكيف الهواء به لاحس به اي بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به
لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا في الاحساس به فلا يكون
المتكيف بالضوء وحده كافيا في رؤيته المتكيف بالضوء الضعيف والهواء اما غير ملون بالكلية واما لونه ضعيف جدا
يكون لونه ضعيفا للاجزاء والابخرة المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله
لم يشترط باللون **المقصد الرابع** ان من شان شعاع الضوء ان يترقرق اي يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة كانه
سيفيض عنها اي عن تلك الاجسام ويكاد يستر لونها وهو اعني ذلك الشيء المترقرق اما ان يحصل لذاته ويسمى شعاعا
كما للشمس من اللألأ واللمعان الذاتي واما عرضيا ويسمى بريقا كما للمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق الى الشعاع
نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره **النوع الثالث** من المحسوسات
المسموعات وهي الاصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة للاصوات ومباحثه اي مباحث النوع الثالث قسمان **القسم الاول**
في الصوت ومزيد على الحروف والكلام مع ما يتعلق بها على الطبع وفيه مقاصد **الاول** ان الصوت وان كان بديهي التصور
كسائر المحسوسات الا انه قد اشتبهت عند البعض ماهيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو التموج اي تموج الهواء
وهو سببه القريب وقيل هو القرع والقلع مع انضمام [illegible] وهو سببه البعيد والحق كما اشار اليه ان ماهيته غنية
عن التعريف ومغايرة لما يعم فان التموج محسوس باللمس الا ترى ان الصوت الشديد بما ضرب الصماخ يتموج فيفسده وانه
قد يعرض من الرعد ان يدك الجبال [illegible] على شكل كثير الضوء العالية باصوات البوقات والصوت لا يدرك باللمس في نفسه

اي م

والبخارية مح

الصوت مح

فانه

وانه التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وانهم كل منهما مبصر وهو سطح الجوف
ولا شيء من الاصوات بمبصر اصلا وسببه اي سبب الصوت القريب تموج الهواء وليس هو تموجا حاصلا من حركة انتقالية من هواء واحد
بعينه بل هو حادث بعد صدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهو حال شبيه بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه وانما يحصل التموج
سببا وقرع بالة متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا سكن بقي فانا نحس الصوت بسبب تموج الهواء الحاصل
من الحلق والآلات الصناعية وينقطع بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع بانقطاع تموج الهواء
قال الامام الرازي في المباحث ان الدوران لا يفيد الا الظن والمسألة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس
بتام اما وجودا فلانه قد يحصل تموج الهواء بالمروحة ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكره انما يدل على عدم الصوت في بعض
صوره ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يصلح اطراد الصوت وقد يقال ان استقراء بعض المجربات مع الحدس القوي من الاذهان
الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها
بالحدس الصائب فلا تسمع على الجزم كونه ما نعلمه ههنا وسبب التموج المذكور قلع عنيف اي بعيد من شديد او قرع
عنيف اي اسار شديد وانما كان سببا للتموج لانهما يقلب الهواء من المسافة التي يسلكها القارع او المقلوع الى الجنبين
بعنف وشدة ولذلك اي لذلك الهواء المنقلب بما يجاوره من الهواء يقع هناك التموج المذكور وهكذا تتصادم الاهوية وتتموج
الى ان ينتهي الى هواء الاصماخ للتموج فيحصل هناك الصوت ولا يعده كالحجر المرمي في وسط الماء فان كل واحد من القرع
والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بها على
هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا لها وراسه في السماء واذا فرض المصوت في موضع عال يحصل
هناك مخروطان قاعدتاهما [illegible] كقرع الصور [illegible] وطي الصوت تحت المحوات فانما اعتبر العنف في القرع
والقلع لانك لو قرعت جسما كالقطن فلا قرعا البتة او قلعته كذلك لم يحصل هناك صوت بل ولا بد من العنف ليكون سببا للصوت
اسلا حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به [illegible] على ان القرع وضده والقلع لا وجود
وهما آنيان فلا يجوز ان يكونا سببا للصوت الزماني [illegible] ان كان اذا جعلتم سببا للصوت الزماني فان
كان زمانيا فقد جعلتم القرع والقلع الآنيين سببا للجعل الآني سببا للزماني لا يدوم على كل تقدير [illegible] السبب
علة بانه [illegible] ان يكون الزماني موجودا في الآن **المقصد الثاني** الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها
الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لتعلق حاسة السمع به اي بالصوت كونه حاصلا في حاسة كالمرئي فانه يدرك
مع بعده عن الباصرة [illegible] والمقصد ان الاحساس بالصوت موقوف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ
لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصل الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاوره كذلك الهواء المتكيف بالصوت
يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف الهواء الراكد في مقعر الصماخ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت
موقوف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر
في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان

رح

الجسم مح

ال م

ح

وما هو الا الحصر بهذا اي ليس ما ذكر من حاصر للصوت دون غيره الا الحصر الانبوبي الهواء الحامل للصوت وتسويتها اياه من الانتشار
والوصول الى الصماخ الغير ولا تصل الى الصماخ حكمه الانسان بلا سمعه الا ان التالي انه اعني الصوت يميل مع الريح كما هو
المجرب من صوت المؤذن على المنارة فمن كان من جهة تهب الريح اليها سمع صوته وان كان بعيدا ومن كان عن تلك الجهة
سمعه ان ساواه في مساواة البعد وليس ذلك الا ان الريح يميل الهواء الحامل له ويحركه الى الجهات التي هبت اليه فيدل على ان
سماع الصوت موقوف على وصول حامله الى موضع السمع الثالث انه اي سماع الصوت متاخر عن سببه اعني حدوث الصوت ناظرا بها
فانا نشاهد ضرب القصار على الحجر من بعيد ونسمع صوته الذي يحدث بلا فاصلة بعد ذلك بزمان متفاوت بتفاوت الزمان بالقرب
والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل الى الصماخ وايضا [illegible] الامام بان الوجه السليم راجع الى
[illegible] ولا يعتد الا طاء [illegible] يحتاج الى الحس [illegible] على ان الاحساس بالصوت [illegible]
حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت [illegible] بحيث جميع الحواس [illegible] ان يكون ذلك
السماع بسبب وصول الهواء الحامل الى السامع [illegible] بشكل مخصوص [illegible] بالكلمة المخصوصة [illegible] الهواء الحامل
للصوت [illegible] الحاجز المذكور [illegible] على شكله الذي بسببه [illegible] بالكلمة المخصوصة [illegible]
[illegible] السماع [illegible] على الوصول [illegible] سماعا اصلا [illegible] على كيفيته اي شرط السماع [illegible]
الضمير [illegible] بالكلمة التي [illegible] الصوت المخصوص والاطلاق [illegible] الهواء الحامل الصوت
مشكل بشكل مخصوص [illegible] على شكل [illegible] بالشكل الحقيقي حتى لا [illegible]
في تلك المنافذ [illegible] على حاله [illegible] على [illegible] الحروف الصامتة [illegible]
[illegible] ان يكون سماعنا اياها [illegible] الهواء الحامل [illegible] الوصول [illegible]
[illegible] الكلمة الواحدة [illegible] الاول [illegible] السامع واحد وعلى الثاني [illegible]
سمعها السامع [illegible] الحامل [illegible] الواصل الى السامع الواصل [illegible] يكون واحدا [illegible]
الواصل [illegible] ان يكون السماع [illegible] الوصول [illegible] شرط السماع [illegible] **المقصد الثالث** الصوت موجود
في الخارج اي خارج الصماخ [illegible] الصماخ على ما [illegible] الموج الناشئ من القرع او القلع [illegible]
الى الهواء المجاور للصماخ [illegible] الهواء [illegible] الصوت [illegible] الخارج عن الصماخ [illegible]
[illegible] الصوت موجود في الخارج [illegible] داخل الصماخ [illegible] جهة [illegible] في تلك الحالة
[illegible] وجب ان لا [illegible] الصوت [illegible] جهة [illegible]
[illegible] السامع [illegible] جهة [illegible]
في بعض الاوقات [illegible] الاصوات [illegible] الصوت موجود [illegible] الوصول الى السامع [illegible]
وليس يلزم ان يكون [illegible] الاحساس بالصوت [illegible] الهواء الحامل [illegible]
[illegible] الوصول [illegible] العرب [illegible] لان الصوت

موجود في خارج الصماخ [illegible] الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة [illegible]
[illegible] المكان [illegible] العرب والبعد وهذا الدليل الثاني [illegible] على ادراك الصوت في مكانه القريب
او البعيد من السامع [illegible] الاحساس بالوصول لكن قال صاحب [illegible] علمنا [illegible] ادراك
او لا يقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ [illegible] الطول الكثير [illegible] الصوت [illegible] الهواء
القارع للصماخ [illegible] بالجهة والقرب والبعد [illegible] الاثر الوارد من حيث [illegible]
[illegible] الهواء الذي [illegible] المساواة [illegible] عند [illegible] علمنا [illegible] الصوت الذي
عند الصماخ وهو القرب [illegible] ادراك الجهة [illegible] الذي وصل الينا الى ما
[illegible] موجودة [illegible] الواقع وموجودة وما في منه
موجود ذو جهة [illegible] موجود [illegible] على السامع [illegible]
[illegible] الناس [illegible] الذي هي [illegible]
[illegible] كلامي [illegible] سمعنا [illegible]
[illegible] الامام الرازي [illegible] السامع [illegible]
[illegible] السمع [illegible] الصوت [illegible] الجهة [illegible] بالسمع [illegible] الجهة
[illegible] الصوت [illegible] تلك الجهة [illegible] الصوت الذي في تلك الجهة [illegible]
تلك الجهة [illegible] الجهات [illegible] ادراك الجهات
اصلا [illegible] فان الصوت [illegible] في جهة [illegible] الجهة [illegible] الصوت حاصلا [illegible]
بالسمع [illegible] الجهة [illegible] بالشم [illegible]
[illegible] جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ [illegible] الجهة [illegible] الصوت موجود فيها [illegible]
[illegible] في الدليل الاول [illegible] القرب والبعد [illegible] القرب [illegible] البعد [illegible] القرع [illegible]
[illegible] البعد [illegible] القرب [illegible] البعد [illegible] الصوت موجود في خارج الصماخ [illegible]
[illegible] في الدليل الثاني [illegible]
[illegible] الصوت [illegible] الجهة [illegible] الصوت [illegible]
ولا شك ان الموج لا يصل الى [illegible] الهواء القارع واصلا الى السامع [illegible]
[illegible] الجهة بسبب [illegible] الهواء القارع [illegible] الثاني [illegible] السامع [illegible] القوي [illegible] والضعيف
القريب [illegible] القريب [illegible] القوي [illegible] والضعيف [illegible] والبعيد
[illegible] في البعد [illegible] الاخر بعيدا
[illegible] الى [illegible] **المقصد الرابع** الهواء المتموج الحامل

مقاومة

للصوت او صادم جسما املس كجبل او جدار اعني الملاسة بمعنى المستوى في الكل اعتبارها في الجواب دون الحمل ان يرجع ذلك
الهواء الصادم بهيئته كان ذلك الجسم يقومه ويصرفه الى خلف تكون بشكله في التموج مائلا على هيئته كالكرة المرمية الى
الحائط المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف يجب حدوث الصدى اي يرجع ذلك الهواء القهقرى فيحدث في الهواء الصادم الراجع
صوت شبيه بالاول فهو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده وقد عاق على الاول
بوجود الصدى كالاول الظاهر الصدى اي سبب الصدى تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا
تموج على الوجه الذي عرفته فتمام حتى صادم المتموج منه جسما مقاوما ورده الى الخلف لم يبق في الهواء الصادم ذلك التموج
الذي كان حاصلا له الذي حصل فيه بسبب تصادم من جديد تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الحادث الحاصل بالتصادم
والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول كما ان التموج الاول كان يصل صدمه بعد صدم ويكون بعض [illegible] كذلك حال
في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول ومن نظر الى الهواء الصادم ورجع منه مقاوما بتموجه الاول بعينه تحمل
ذلك الصوت الاول الى السامع لا يرى ان الصدى يكون على صفة هيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر
الفرع الثاني من ظن بعض ان لكل صوت صدى قال الامام الرازي الاشبه ان لكل صوت صدى [illegible]
الى تلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى واستحسن هذا الامام اذا كان الصدى
حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمة مقاومة
على هذا الوجه [illegible] ولا يعترض اي بالصدى اما الفرق السامع بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى في
زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما فلا يميز بينهما اي بين الصوت وصداه لقصور الحس عن التمييز بين الامثال
فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الشديدة الصقال واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون
الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المركبة كالكرة التي ترمى على شيء لين فلا يكون رجوعها عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه
اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفي يعسر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى
رجوع المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فمعناه كما ذكره فلذا لا يسمع الصدى اما الفرق الذي [illegible]
واما لانتشاره كما في الصحراء ولذلك اي ولما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغني في الصحراء اضعف منه في المسقفات
اذ ليس في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في السمع فيقوى ويتضاعف ومع ذلك الصدى المحسوس بعد زمان واحد
بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى او لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس **القسم الثاني** في الحروف وفيه مقاصد
اربعة **الاول** عرفها اي الحروف ابو سينا بانه كيفية اي هيئة وصفة تعرض للصوت بها اي بتلك الكيفية يمتاز الصوت
عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هذا ابو سينا واما الكشف عن معنى هذا القول [illegible]
[illegible] وهذا اشارة الى ما ذكره الامام الرازي
من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصامتة كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو نهاية زمان
الصوت او بدايته ولا يكون عارضة للصوت [illegible] الحروف الآنية لا توجد مع

[illegible]

الصوت الذي هو زماني قال فيمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني انه عروض
الشيء للشيء بان يكون [illegible] او يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا
له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال قوله بمنزلة الحدة والثقل يخرج عن التعريف الحدة اي الزيرية والثقل
اي البمية فانهما وان كانا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما عداه لكن الصوت العارضة لا
[illegible] عن صوت آخر [illegible] قوله حتى لا يخرج الغنة
التي [illegible] بسبب الهواء بعضا الى جهة الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة التي هي غلظ الصوت الحاصل
من [illegible] فان الغنة والبحوحة سواء كانا [illegible] عارضتين للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة
والثقل لكنهما ليسا مسموعين فلا يكون المميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت
وقصره وكونه طيبا او غير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة بل انما الطول والقصر [illegible] الكميات المحضة او الماخوذة
مع اضافة [illegible] مسموع وان كان [illegible] المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين [illegible]
في ذلك الوقت هو مسموع [illegible] ذلك الوقت فليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب
دائما [illegible] بالوجدان دون السمع [illegible] على ان هذه الامور اعني الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع
واحد [illegible] المسموع مختلف [illegible] ان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها [illegible] مسموعة
فلا يكون [illegible] اختلاف المسموع ولا اتحادها [illegible] بخلاف العوارض المسموعة فان [illegible]
اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه [illegible] المسموع [illegible] العارض المسموع
[illegible] ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة [illegible] فان الحروف قد تطلق على الهيئة المذكورة
العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا الثاني [illegible] العربية [illegible] بالجملة الحروف [illegible]
الذي ذكر في تعريفها [illegible] احساس الحروف [illegible] بما [illegible] الاول [illegible]
لا يمكن لنا ان نعرفها الا [illegible] لانه لا [illegible] وكان [illegible] في تعريفها
على خواصها وصفاتها **الفصل الثاني** الحروف تنقسم من وجوه الاول ان الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية
حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من حركات المجانسة لها فان الضم
مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سواها اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة
وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون الا
كونه متحركا مع وجوب كون حركة [illegible] واطلاق اسم الالف على الهمزة [illegible] واما الواو والياء فكل
واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا [illegible] **الوجه الثاني**
ان الحروف اما زمانية [illegible] كالحروف المصوتة [illegible] والفاء والقاف [illegible] زمانية عارضة للصوت [illegible]
[illegible] المركبة [illegible] على الظن انها زمانية ايضا

واما انه ضربه كالثاء والطاء والدال [illegible] الصوامت التي لا يمكن [illegible] اصلا [illegible] جنس النفس

كما في لفظ بيت وقرط ولو او في وله كما في لفظ تراب وطرب [illegible] يتوسطهما كما اذا وقعت [illegible] الصوامت في اوساط

الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان [illegible] وتسميتها بالحروف اولى من تسمية [illegible]

لانها اطراف الصوت والحروف هو الطرف واما انه تشبه الزمانية فهي ان [illegible] افراد [illegible] ما فرد واحد [illegible]

كالراء والخاء [illegible] الطاء [illegible] الراء [illegible] كل واحد منهما آني الوجود [illegible]

لا نشعر [illegible] فيظنها حرفا واحدا [illegible] وكل [illegible] الخاء والخاء [illegible] الحروف [illegible]

[illegible] المسماة بالحركة والسكون [illegible] الساكنين او المتحرك [illegible] الحركة [illegible]

[illegible] كالباء والميم [illegible] ساكنين او متحركين [illegible] بالعرض

كالباء الساكنة والمتحركة [illegible] بالحقيقة [illegible] الذي هو الحركة والسكون **الفصل الثاني**

في انه هل يمكن الابتداء بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني به حلول الحركة والسكون في الحروف [illegible] المعنى المشهور [illegible]

[illegible] بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوصل [illegible] من المصوتات [illegible]

ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوصل [illegible] من تلك المصوتات [illegible] الساكن [illegible]

لم يمكن الابتداء [illegible] الابتداء بالساكن الصامت [illegible] الابتداء [illegible]

لا يمكنه [illegible] بالساكن الصامت [illegible] الابتداء [illegible] السكون الذي [illegible]

[illegible] الابتداء بالساكن [illegible] العربية [illegible] الابتداء بالساكن

[illegible] على [illegible] الاحكام [illegible] الابتداء بالساكن [illegible]

[illegible] على المتحرك [illegible] اي الابتداء بالساكن [illegible]

مثلا [illegible] المخارج [illegible] على التلفظ [illegible] الحروف [illegible]

[illegible] على بعضها [illegible] التجربة [illegible]

[illegible] الحروف [illegible] الحركات [illegible]

الالفاظ [illegible] ساكنة **الفصل الرابع** في انه هل يمكن الجمع بين الساكنين [illegible] حركة

[illegible] الصامتان [illegible] على الثلاثي

الساكن الاوسط [illegible] جمع ساكنين [illegible] الفارسية

[illegible] من الصور حركة [illegible]

[illegible] ساكنان [illegible] الجمع [illegible] الحركة

[illegible] المصوتات [illegible]

الا [illegible] الحركة [illegible] المصوتات [illegible] فان الحركة

قوله للتجربة اي عنوان التجربة دليل على امتناع الابتداء بالساكن

اي

شديد [illegible]

وامتناع [illegible]

اذا كانت مع الفتحة [illegible] الصوت [illegible] صامت آخر [illegible]

المصوتات [illegible] الحركات [illegible] المصوتات [illegible]

تحريك الشفتين [illegible] الحركات [illegible] المصوتات [illegible] بالحركات [illegible]

[illegible] الحروف الصامتة [illegible] على الحركة [illegible] الصامت [illegible] والحركة [illegible]

والآن [illegible] على الزمان [illegible] الآن [illegible] الزمان [illegible]

حروف [illegible] الآن [illegible] الحركة [illegible] على الحروف [illegible] التكلم

بالحركة [illegible] التكلم بالحروف [illegible]

[illegible] التكلم بالحركة دون التكلم بالحروف [illegible] الحركة على الحروف الصامتة [illegible]

[illegible] على [illegible]

[illegible] الحركة على الحروف [illegible] الصامت الساكن [illegible] الصامت [illegible]

على [illegible] المخارج [illegible] **النوع الرابع** من الكيفيات المحسوسة المذوقات [illegible] الذائقة

واما [illegible] المسموعات [illegible] الكلام [illegible] على [illegible]

للحيوان [illegible] الحس [illegible] على [illegible]

[illegible] الذائقة [illegible] الطعم [illegible]

[illegible] على [illegible] الذائقة [illegible] الطعم [illegible]

في [illegible] على سطح اللسان [illegible] الطعوم [illegible]

اي في الطعوم فصلان **الاول** [illegible] الطعم [illegible]

هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما [illegible] الكثيف او اللطيف او المعتدل [illegible] الفاعل

اما حار او بارد او معتدل [illegible] القابل اما لطيف او كثيف او معتدل [illegible] الفاعل [illegible]

[illegible] الطعوم [illegible] الفاعل الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما [illegible] المتوسط

من [illegible] والبرودة [illegible] اللطافة والكثافة [illegible] الطعم

[illegible] على [illegible] الطعوم البسيطة [illegible]

من [illegible] الطعم [illegible]

الطعوم [illegible] العفوصة [illegible]

[illegible] اللسان [illegible] الطعوم [illegible] على [illegible]

على [illegible] الطعوم [illegible]

[illegible] الحرارة [illegible]

الكيفيات

يحتاج [illegible]

[illegible]

[illegible]

فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفيتها التي هي آلتها وفاعلها تفعل كيفية غير ملائمة للاجسام التي فيها كما ادعى
شارح المرهون لما عرفت ان الحرارة تحرق بعضها لانك ان المرهون حار غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة
من تاثير الحرارة غير ملائمة على حسب المرهون لحاصلين بتاثيرها كما اشار اليه بقوله ففي الكثيف اي فيفعل الحار في القابل الكثيف
كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم واشدها عن الملائمة ولو عرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك
لمعونة غير الاعتدال الشديد المقاومة وكون المرهون عظيما يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ويمنعها
عن النفوذ فيه فتجتمع اجزاء الحرارة وتقوى بجمعها عظما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية
الحادثة في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها لا تكون في عدم الملائمة دون
في دون ما ذكرناه اولا وهي اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف الحرافة دون المرارة لصغر الكثير فيكون غير قوية اعني ان القابل
اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه عن النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون المرهون
صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحارة في القابل
المعتدل الملوحة وهي متوسطة اي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من
مقاومة اللطيف فيكون المرهون فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا جرم ان يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة
في عدم الملائمة واقوى من الحرافة ولذلك اي ولكون الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل الملوحة الى المرارة
مرة والى الحرافة اخرى اي يكون طعم المالح تارة مناسبا للمرارة بحيث [illegible] وتارة مناسبا للحرافة بحسب [illegible]
وتحققه اي تحقق كون الملوحة متوسطة بينهما انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ فحصلت الملوحة وهذا انما
يدل على ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة لاجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم
مخالطة ما عدل [illegible] فان الاجزاء الارضية [illegible] ومن هذا السبب تتولد الاملاح وتصير المياه ملحا ولذلك يصنع الملح
من الرماد والقلي والنورة [illegible] بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه
والبارد يفعل كالحار كيفية غير ملائمة اذ من شانه التكثيف المورث للالتذاع الاجسام انه لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة
المرهون ولذلك كانت الكيفيات الحادثة [illegible] من الكيفيات الحادثة [illegible] الكثيف [illegible] هذه الكيفيات
انه محصلة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله ففي الكثيف اي فيفعل البارد
في القابل الكثيف عفوصة لانه يضاعف التكثيف يعني ان الكثيف [illegible] ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة
ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا شديدا [illegible] العفوصة التي [illegible] ويفعل البارد
في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة [illegible] ويكثفه تكثيفا اقل [illegible] في القابل الكثيف فيحدث
فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة [illegible] وهي الحموضة [illegible] الى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اي الفاعل البارد يكثف
القابل اللطيف ببرودته ويغوص فيه بلطافته اي بسبب لطافته فيضعف تاثيره فيكون عدم ملائمته اي عدم ملائمة الطعم
الحادث في القابل اللطيف [illegible] ولا يخفى عليك ان الصواب [illegible] كما اشار اليه [illegible] ولان الحموضة يحدث

وهو

قليلا

من فعل البارد في اللطيف فان التمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا كما باسخان
الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البارد في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان
تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف [illegible] ما لم يحصل فيه كيفية عدم
ملائمتها بين [illegible] وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة [illegible] دون العفوصة والى ما اشار بقوله اذ العفص
يقبض باطن اللسان وظاهره معا فيستشعر الطعم عنه بحرقة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون الشعور عنده بتلك الغاية
والمعتدل الذي هو بين الحار والبارد يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا [illegible] ولا التكثيف [illegible]
يفعل فعلا [illegible] من طعم ملائم [illegible] من فعله في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة من
القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر [illegible] ملائما [illegible]
هناك كيفية في غاية الملائمة وهي الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة [illegible] القوى الذائقة
ويحدث في اللطيف الدسومة لعدم المقاومة من القابل اللطيف والفاعل المعتدل [illegible] اجزاء الفاعل [illegible] فيفعل فعلا اضعف ملائمة
فيحس منه بكيفية ضعيفة الملائمة هي الدسومة ويحدث في القابل المعتدل التفاهة وذلك لان الفاعل المعتدل يجب ان يكون تاثيرها
في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل فيه كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة
واقوى من الدسومة [illegible] يتوسط بين اللطافة والكثافة
فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التاثير اي تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة [illegible] اي طعم [illegible]
تلك الطعم احساس بحلاوة الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان [illegible]
[illegible] دون التفاهة [illegible] وطعم الدسومة دون الحلاوة الا انها غير محسوس
احساسا [illegible] ويقال التفاهة بعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة ويسمى هذه تفاهة حقيقية والتفه بهذه التفاهة
يسمى [illegible] ويقال انه لا يكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه شيء [illegible] يخالط الرطوبة
اللعابية [illegible] الطعوم [illegible] التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر ونحوه من الحديد وغيره
فاذا احتيل في تحليل شيء منه بطبخ وغيره [illegible] اي تحلل الصفر زنجارا والحديد صدا [illegible] ويسمى تفاهة غير حقيقية
وتفاهة حسية [illegible] بعضهم ان المعدود في الطعوم [illegible] يعني عدم الطعم [illegible]
في الموصوفات [illegible] الامام الرازي [illegible] بسائط الطعوم [illegible] وذكر بعضهم [illegible] التفاهة [illegible]
طعم بسيط [illegible] من [illegible] المرارة والتفاهة [illegible] الطعوم [illegible]
ثم المراد [illegible] الملوحة [illegible]
[illegible]
[illegible]
الى الحموضة [illegible] الحلاوة [illegible] لكن الاغلب [illegible] بسبب لطافته

ومن هذا يصلح أن يكون تحريرا لما يدل على التحليل لا لما يدل على أنه يحس من الحلو إذ أن يكون ذلك بسبب شيء في نفوذه لأجل لطافته
واعترض بأن الكافور مع شدة برده مر وكذا الشاهترج وبعض الفواكه والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والإهليلج
دسم بارد وكثير من الأدهان كذلك وأجيب بأن غلبة البرد على المر والدسم وغلبة الحرارة على الحلو والدسم إنما هو بالتركيب الحاصل
من أجزاء مختلفة الطعوم وأما العارض أو زيادة كذلك فيتصل إلى الكتب الطبية **المقصد الثاني** هذه الطعوم المذكورة هي
الطعوم البسيطة كما مر وقد يتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك إما بحسب التركيب من أقسام دون طعوم بسيطة مختلفة المراتب
التي لا تنحصر في عدد فإنها إذا ركبت أحدث من المجموع طعم واحد ممتزج من تلك البسائط وأما بحسب تركيب الأسباب المقتضية للطعوم
المفردة فإنه إذا اجتمع أسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها وإن شئت
أن كل واحد من التركيبات والتركيب المذكور بكثرة غير محصورة فسعة الطعوم المركبة بحسب تلك الكثرة وقد يفعل بعض
من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فقط وذلك بعضا لأجل ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين
كما أن للأفيون مثلا مع مرارته تبريدا شديدا أعظما فيحصل أنه بارد ومنقض لما ذكرناه من أن فاعل المرارة هو الحرارة لكنه
يعمل بالخاصية تعديله وقد كان من تلك البرودة أي لا فرق بحرارته ومخصوصية تبسط الروح وتحللها إذ من شأن الحرارة
إحداث السيل المصعد والتحليل وإذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقي حتى يبرد
أي يركد الروح فإنه يحس بأنه يحصل بالعرض منه أي من الأفيون تبريد ما وأما إزالة المستحق عادة أجزاء البدن المعضة
للبرودة بطباعها إلى برودة فهل البرودة بنفس فعل الأفيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر إذا لعلة الأفيون بحرارته
ما كان يعقد من فعله فلا ينقض أصلا ولكن هذه القاعدة على ذكر بسبب ما مر في موضع عبرة لكن الطعوم المركبة
ما لا اسم على حدة بحسب التشابه المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض بضم الضاد الأولى وفتحها اسم الشيخة بضم مر
كالعصير يسمى بشمالا ومثل الزعوق المركب من ملوحة ومرارة كما في السبخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص وكذا الطعم
المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والقبض
في الحنظل كما مر وقال الإمام الرازي هذه الطعوم من أي كيفيات حقيقية حصلت بسبب أن هذه الطعوم كما تكون بسبب
أنها كما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا أيضا فتركب من الكيفية الطعمية والملمسية اللمسية أمر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد
كطعم واحد مخصوص متميز مثلا أنه يكون طعم من الطعوم يفيد في بعض المواضع تفريقا وإسخانا فيصير جملة ذلك حرافة وطعم
يفيد في موضع مع إسخان يسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يفيد تكثيفا وتجفيفا يسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس
فلا يصح أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة ومكتنفة في أنفسها بل يجوز أن يكون بعضها ومعانيها مبنيا على هذا التحليل ولا يخفى
أن هذا المعنى يولد منها بسبب التبعية أي الطعوم كيفية حسية ولا تميز الحس بينهما أي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية
فيصير مجموعهما كطعم واحد متميز عن سائر الطعوم وذلك كما يحصل من تريق طعم من الطعوم منتظم مجموع ذلك عفوصة وإذا كان
هذا محتملا بل واقعا في بعض الصور فإذا لا يمكن أن يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد يتوهم من
عبارته بيان طعمان حقيقيان بل لا تتميز إلا بسبب الاشتباه معهما في بعض المواضع **النوع الثالث** من الكيفيات المحسوسة

المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا إلا من وجوه ثلثة الأول باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال للملائم
طيب وللمنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة أو رائحة حامضة الثالث بالإضافة إلى محلها كرائحة الورد
والتفاح وأنواع الروائح غير مضبوطة من إمعان الشدة والضعف غير منحصرة كتركب الطعوم وغيرها **الفصل
الثاني** من الفصول الأربعة التي هي أقسام الكيفيات في الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس لا بأجسام العنصرية
مثل المراد بالأنفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها أن تلك الكيفيات توجد في الحيوانات دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه
أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والإرادة ثابتة للواجب والمجردات فلا يكون مختصا بالحيوانات على أن القائل
بثبوتها للواجب ومن المجردات لم يجعلها أمرا زائدا من الكيفيات ولا من الأعراض وقيل المراد ما شأنه والنفوس الحيوانية
والنباتية فإن الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات تحصل في النبات بحسب قوته الغاذية والتنمية كما سبق وعلى هذا فيما يجيء
فإن كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها أي متحكمة فيه بحيث لا تزول عنه أصلا أو تعسر زوالها سميت ملكة وإلا يكن
راسخة فيه سميت حالا فالفرق بينهما بالسهولة والعسر في الزوال ولا اختلاف بينهما بالعارض مفارق لا بالفصل حتى لا يصير الحال بعينها ملكة
بالتدريج ألا ترى أن الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا وإذا استحكمت
صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص الواحد من كان صبيا ثم صار رجلا فالحال والملكة بابهما بمنزلة صنفين كانا مثلا
وليس كل حال يصير ملكة ولا يستبعد أن الكيفية النفسانية قد تتوارد أفرادها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويعقبه فرد
آخر فتتفاوت بذلك حال الموضوع ويكون الكيفية فيه حتى ينتهي الأمر إلى فرد أحصل فيه ما كان ممكنا أن يستحكم الفرد ملكة
لكن حالا مستحكما بل نوعه وهي أي الكيفيات النفسانية كالكيفيات المحسوسة أنواع خمسة كثيرة المباحث فلذلك أفرد الحق
في العلم والإرادة والقدرة ثم بعد الكيفيات النفسانية من اللذة والألم وغيرهما **النوع الأول** الحياة قدمها على سائر الأنواع
لأنها أصل لها وشرط لوجودها وفيها أي في الحياة مقاصد ثلثة **الأول** في تعريفها الحياة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع
ومعنى ذلك أن لكل نوع من أنواع المركبات العنصرية مزاجا مخصوصا بحسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى إذا خرج عن ذلك
المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتي تفصيل إن شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من أنواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى اعتدال
النوع وتفيض منها أي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوة الحس والحركة والتصرف في الأغذية وبالجملة هي إذا حصلت في
مركب عنصري اعتدال النوعي المخصوص به حصل فيه فاض عليه من المبدأ وهي الحياة ثم انبعثت منها قوى أخرى هي حواس الباطنة والظاهرة
والقوى المحركة إلى جلب المنافع ودفع المضار وكذا ذكر بعض من الفضلاء المتأخرين فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة للأعراض
من القوى المذكورة في الحيوان وقد يتوهم أن الحياة هي قوة الحس والحركة الإرادية وقوة التغذية بعينها إلا أنها قوة أخرى تستتبعه
لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا في كليات القانون في معنى هذا النوع إنها أي الحياة غير قوة الحس والحركة وغير
قوة التغذية والتنمية فإن العضو أي على القول المذكور إنها أي الحياة توجد في العضو المفلوج من الأعضاء إذ يحس بما فيه من الحياة
للأجزاء العضوية المتراعية عن الانحلال كما في القصب في العروق والجلد لا فرق في العضو الميت بشارع إليه العفونة لا محالة وليس
أي للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الجاف فإنه لا يوجد فيه قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه

وظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوة المدركة والمحركة وايضا مغايرة للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية

ويدل عليها قوله وقد يوجد الحى في العضو الذابل [illegible] بالحس [illegible] في العروق مع عدم قوة التغذية فيه

وانه يوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه [illegible] كل واحد من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا

متغايرتين قطعا ومن هاهنا تبين ان [illegible] القوى الموجودة في الحيوان [illegible] جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية

وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء [illegible] بها المعقولات [illegible]

من الآثار المطلوبة والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نسلم ان القوة اى قوة الحس والحركة مفقودة في العضو المفلوج وان قوة

التغذية مفقودة في العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اى الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها اى عن القوى الموجودة

فيهما لمانع منهما عن فعلها والحاصل ان المفقود في العضو المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة لا القوة وكذا لا يدل

على ان القوة المقتضية لها مفقودة لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضي [illegible] في العضو الذابل

هو التغذية وليس يلزم [illegible] القوة المقتضية [illegible] قوة التغذية في الحى موجودة في النبات حتى

يلزم من مغايرة الحيوة [illegible] لجواز ان يكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لما هى قوة

التغذية في الحى ولا يلزم من [illegible] التغذية [illegible] في الحقيقة [illegible] لازم واحد

من فعل او غيره **المقصد الثاني** في شرط الحيوة الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له

صورة نوعية مخصوصة ولذلك [illegible] البنية المخصوصة [illegible]

وغيره [illegible] من العناصر [illegible]

[illegible] الروح [illegible] الاخلاط [illegible] قوة الحيوة

اعضاء [illegible] الكتب الطبية [illegible] المزاج والروح [illegible] الحيوة [illegible]

الصورة النوعية [illegible] المزاج [illegible] الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما

نشاهد في الحيوانات [illegible] وكذا الحيوة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة [illegible] الحكماء

[illegible] الحيوة [illegible]

مع [illegible] الحيوان [illegible] الحيوة [illegible]

ونحن معاشر الاشاعرة [illegible] البنية المخصوصة [illegible] الحيوة في جزء واحد من الاجزاء

[illegible] والذى [illegible] الحكماء والمعتزلة [illegible] اشتراط البنية المخصوصة

[illegible] على [illegible] العرض الواحد [illegible]

[illegible] الحيوة [illegible] الاخر [illegible]

[illegible] الحيوة [illegible] او [illegible] الحيوة [illegible]

[illegible] الحيوانات [illegible] الحساس

فحكم بحيث اولا يكون شىء منهما اى [illegible] الحيوة [illegible] بالاخر وهو [illegible] اشتراط الحيوة بالبنية والجواب عن هذا

الاستدلال [illegible] واحد [illegible]

[illegible] الحيوة الواحدة [illegible] مجموع [illegible] البنية [illegible]

[illegible] العرض الواحد [illegible]

[illegible] الحيوة [illegible] الاخر [illegible]

[illegible] الحيوة [illegible] الاخر [illegible]

[illegible] فقط [illegible] بالاولوية [illegible]

[illegible]

[illegible] لان عدم العلم [illegible]

[illegible] الحيوة [illegible] اشتراط البنية [illegible]

[illegible] الحيوة [illegible]

المقصد الثالث في ما يقابل الحيوة [illegible] الموت [illegible]

[illegible] الموت [illegible] والعدم [illegible]

[illegible] الموت والحيوة [illegible]

الايجاد [illegible] بالوجوديات **النوع الثاني** من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد **المقصد الاول**

العلم لا بد فيه من اضافة اى نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك

العالم وهى [illegible] الاضافة والنسبة هو الذى [illegible] المتكلمين التعلق [illegible] المسمى بالتعلق [illegible]

[illegible] جمهور المتكلمين [illegible] العلم صفة حقيقية ذات تعلق

والقائل [illegible]

[illegible] العلم [illegible] العالمية [illegible] التعلق [illegible]

العلم الذى هو صفة موجودة والعالمية [illegible] الاحوال [illegible] واما العلم فقط او العالمية فقط

[illegible] العلم والعالمية والتعلق [illegible] العلم والعالمية [illegible]

الحكماء العلم هو الوجود الذهنى اى الموجود الذهنى [illegible] العلم حصول الصورة [illegible] الصورة الحاصلة [illegible]

[illegible] الصورة [illegible]

[illegible] العلم هو الوجود الذهنى [illegible] الممتنعات [illegible]

من الحكماء [illegible]

[illegible] والتعلق [illegible]

جزء هـ

في الخارج فانه لا حقيقة له الا انه الموجود في الذهن اي كلام الموجود في الذهن هو العلم واما المعلوم المذكور فهو
خارج عن حقيقة العلم لانه لما كان هو المعلوم انه اذا اعتبر باعتبار قيامه بالعقل العاقل علم وباعتباره في نفسه من حيث
هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار لو كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب
ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اولا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة وعدم كون الامر الموجود في الذهن مطابقا لما في
الخارج بان يكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا وعدم المطابقة بان لا يكون تلك
الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اي باعتبار المطابقة تحققه اي تلك الموجود الذهني الاحكام الخارجية من السواد
والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت في الخارج عرض لها امور بعرضها بحسب هذا الوجود وتختص به
فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن وحمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللا مطابقة على معنى ان
الوجود الذهني مجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو دون هوية الحقيقة يجوز ان يكون له مطابق في الخارج وان لا يكون ويمكن
للعقل ان يجري عليه احكاما خارجية صادقة وان كان هذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو هو موجود في الذهن
فلا حكم له اي لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية الا ان يتصوره مرة ثانية من حيث انه في الذهن فيحكم عليه باحكام اخر
مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها ويسمى بذلك
معقولات ثانية ومحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت محفوظة في نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض
لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها ثانيا لا يلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما الوارد
الماهية من حيث هي فهي عارضة لها في الوجودين فيصح ان يحكم به عليها في كل واحد من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية
معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة في الذهن والاعراض من حيث هي ذهنية كانت متصفة
بالحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من المحسوس او من المتخيل واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر
عن اعتبار كونها ذهنية فيصح ان يكون متصفة بوجودها وكونها تلك الاحكام باستتباعها وامكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن وقال
المتكلمون اي كون العلم عبارة عن الوجود الذهني باطل لوجهين الاول انه لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول في العاقل
لمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن ابيض اسود اذ لا معنى للاسود
والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات مستحيلة عليه والمفروض اجتماع الضدين في محل
واحد وهو سفسطة الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة ودعوى مكابرة محضة والجواب
عن الوجه الاول انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض اي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى
بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للآثار ومظهر للاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني اذ قد عرفت
في مباحث الوجود الذهني انه لا معنى لحصول الماهية الا الصورة العقلية المتصفة بوجود غير اصيل وعرفت ان ماهيتهما اي الصورة العقلية
مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات اصلية اللوازم التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصية تترتب عليها كما
مثبتة له من قبل وكون المحل اسود وابيض وكذا التضاد من لوازم الوجود العيني من خارجية فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو متصف

لا ان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة م

محفوظة

اسود د

عنه

عنه قطعا ولا اجتماع الضدين في محل واحد الوجه الثاني ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فاما صورة الهوية
من المستصحبة العظيم المانع من حصولها في اذهاننا الا ماهيتهما اذ ليس فيهما ما يمنع من حصولهما فيها وهذا الدليل كره المتكلمين
وهاتين الشبهتين غلطة وقع من جهة اشتراك لفظ الماهية اي لفظها يطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة
بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي فظنت انه امر واحد وبني عليه اشتراكهما
في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن بما حققوه اي الحكماء والعلم اي اعلم انما قالوا هو تجرد العالم والمعلوم
من المادة ويرد عليه انه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم وانه رتب
من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا يأتي ذلك بجميع ادراكات الحواس عن التعليل
لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب
كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث تبين ان كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة
وحيث قرر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث
ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغيره ليس الا حصول صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة
لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي للواجب الوجود ليس عقليته لاجل صورة كثيرة بل لاجل فيضانها عنه جعل
كون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن محض اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة
علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا والامنا وفرحنا وبسائر الاحوال النفسانية وذلك يجب ان يتوقف على تصور
ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي فان قيل هذا الوجه انما يفيد تصور العلم المسمى بالعلم
ليس علم بشيء لانها متمايزة عن غيرها بالضرورة والعلم لا يكون كذلك الا انه لو كان عدم العلم عدم ما يقابلها وهو انما الجهل
البسيط الذي هو عدم ملكة العلم عدما للعلم فيكون شيئا ثابتا في نفسه عدميا واما الجهل المركب فهو باطل الخلو
المحل عنها فان كان في المجادلة بالنعمان جاز ان يكون مدار عن التجرد عن المادة لا انا نقول لا نعقل كون الشيء مجردا وهو ما لا
يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وانه تصحيح ان يعلم الشيء عالما بها دون ذلك كالتصحيح ان يعلم الانسان مجردا عن
المادة بالنسبة الى الاخر بحادة وكالارض واذا كانت الحالة عرفته ثم وجد فيه اما حقيقة او اضافة اما الحقيقة فاما ان يكون
نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس
نفس حصول ماهية شيء لآخر بل هو حصول خاص وهو حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا
هذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول وانه ان يكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك الامر هو علاقة الادراك وقال به جماعة
وانما هو اضافة ولا شبهة في تحققها الا انا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما
انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم
هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القائلين بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليهم الاشكال
في علم الشيء بذاته وبصفاته الذاتية لان الجزء ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وكذا اجتماع المثلين واجب عنه

عن م

لكن م

فقد اعترفت

بأنّ ما في الخارج ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين بماهية واحدة وانضمام ذاته فاتمم
نفسها وصورة ذاته فإنه يجاوز المستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول أحدهما في الآخر وفرق بأن علم الشيء بذاته وصفاته
علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك أن المعلوم بهما حاضر عند العالم بعينه لا بحصول صورة منه فعلم الشيء بذاته مجرد العاقل
والمعقول في المعقولية والوجود العيني وفي علمه بصفاته مجرد العاقل والمعقول فيه فإن قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه
مع أن الحضور نسبة لا تتصور إلا بين شيئين قلت إن المغايرة الاعتبارية كافية في تحقق النسبة فإنه يمكن النفس من حيث إنها
لأن تكون عاقلة لنفسها من الأشياء مغايرة لها من حيث إنها صالحة لأن تكون معلومة لنفسها وبهذا التغاير أيضا يندفع الإشكال
في علم الشيء بنفسه عن القائل بأن العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية مستلزمة للإضافة وأما الإشكال الوارد في العلم بالمعدومات
الخارجية فاندفع عند من أثبت الوجود الذهني كما ذهب إليه الإمام الرازي في المباحث المشرقية وادعى أن العلم إضافة مخصوصة
لا صورة وعلى المنع فيستدعي الحضور وأما إن كان الإضافة تتوقف على الإنسان الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج
ولا في الذهن **المقصد الثاني** العلم الواحد الحادث متعدد المعلوم لأن العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بأمور غير متناهية
هل يجوز تعلقه بمعلومين أي على سبيل التفصيل إذ لا خلاف في أن العلم الواحد الإجمالي يتعلق بأمور كثيرة فيه مذاهب أربعة
الأول لبعض أصحابنا من الأشاعرة تجويزه وذلك مطلقا كالعلم القديم فإنه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا
تمثيل وقياس للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلا وأيضا يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك العلم في أن العلم
الحادث لا يتعلق بمعلومين على أصلنا كما ستعرف أن العلم القديم يجوز تعلقه بمعلوم من قياسا إذ الفرق بين العلم القديم
في ذلك متعذر **الثاني** وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا أي سواء كانا أو لم يكونا متلازمين
من جواز تعلقه بأكثر من واحد تعلقه بما لا يتناهى إذ لا أولوية لعدد دون عدد فيلزم أن يكون واحد منا عالما بعلم واحد بمعلومات
لا نهاية لها وهو باطل قطعا وفيه بحث وأنه ضعيف لأن عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع وعدم العلم بها لا يقتضي عدمها ولا يثبت المطلوب
بهذه الحجة إن كان بعدم الزيادة على الفرق في الواحد الحادث فإنهما على أصل يجوز تعلقها بمتعدد بل في الكثرة لا يجوز تعلقها
بمعدوم غير متناهي فإنها على أصل يجوز تعلقها بمتعدد بل الكثرة وإنه فلا يستلزم أحدهما تعلق الآخر هذا دليل بأن على
المذهب الثاني يجوز أن يكون تعلق العلم الواحد بمعلومين ليس العلم بأحدهما يستلزم العلم بالآخر وبيان الشيء ينسب إليه
والثاني باطل فإن التعلق بالمعلوم داخل في حقيقته أي حقيقة العلم فإذا علم أحد المعلومين كان التعلق به داخلا في حد العلم دون
التعلق بالمعلوم الآخر وإذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر وينقض هذا الدليل **الثالث**
بعلم الله القديم فإنه جار فيه مع كونه متعلقا بأمور متعددة وبسائر أي وينقض أيضا بسائر الصفات المتعلقة بالأشياء المتعددة كالسواد
الواحد فإن له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه العرض وكذا صفة وجد
العلمات لا تقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن يكون شيء مأخوذة مع تعلق مخصوص بسادة وسائرها مأخوذة
مع تعلق آخر **الثالث** مذهب الحسن الباهلي من الأشاعرة وهو أنه لا يجوز تعلقه أي تعلق العلم الواحد بنظريين أي بمعلومين
نظريين لأنه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو ممتنع بالضرورة والحاصل أنه يجوز تعلقه بضروريين كما في المذهب الأول

من القياس على علم القديم وقد عرفت فساده هذا القياس وأما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله قلنا فلنعلمهما
أي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فإذا كان العلم بهما واحدا لكفاه نظر واحد واجتماع النظرين إنما
يلزم إذا لم يجز تعلق واحد بهما وذلك مصادرة **المذهب الرابع** وهو مختار القاضي وإمام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين
يجوز انفكاك العلم بهما أي بكل من المعلومين تصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر كالعلم بالحادث والسواد والبياض
فإنه لا يجوز أن يتعلق بهما علم واحد وإلا جاز انفكاك الشيء عن نفسه إذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فإذا كان
ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا إنما يلزم ما ذكرتم إذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا
وهو ممنوع إذ لقائل أن يقول إنهما إذا علما معا معلومين جاز الانفكاك بين العلم بهما وأما إذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك
والحاصل أن ما ذكرتم إنما يلزم لو تحقق ما ذكرتموه أعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز
ذلك الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لأن جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة أخرى
ولا يلزم من ذلك أي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما أخرى للاستغناء عن تعدد الصفات
بأن يقال لو جاز أن يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الانفكاك جاز أن يكون العلم بهما كان موجبا
للعالمية أيضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وجاز أن يكون صفة واحدة موجبة
للعالمية والقادرية معا فلا حاجة إلى إثبات صفات متعددة للأحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة وبالاتفاق فإن أي ما ذكرتم
من الإلزام إنما يتم لو كان خلافه من الجامع إذ لا يلزم أن يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالمية في منع إيجابها
لحكمين مختلفين كالعالمية والقادرية على أنا لا نلزم القائل بالحال وإنا نقول لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم
بالعلم به وكالعلم بالضدين فإن العلم بمضادة شيء لآخر لا يكون إلا مع العلم بمضادة الآخر له وكذا الحال في الإضافات
كالتماثل وسائر الإضافات يجوز تعلق بهما علم واحد أي يجوز تعلقه بهما إذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة وإلا فلا ولم
نص ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء بذلك العلم جاز أن يكون أحدنا عالما بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي كرم الله وجهه
قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث إلى انقراض العالم وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون
بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما إلى المأمون إنك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت
منك عهدك إلا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه إلى أهل البيت
ورأيت أنا بالشام نظما أشير فيه بالرموز إلى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين ولو كان أحدنا
لا يعلم علمه به أي بما علمه من الجفر والجامعة لكون ذلك ضروري البطلان فظهر أن من علم شيئا علم علمه به لأنه يعلم أنه علمه
بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم وهلم جرا فتتم معلومات غير متناهية فلو لم يجز أن يكون عند من حرم المعلومات
معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم أن يكون لأحدنا إذا علم شيئا واحدا علوم غير متناهية بالفعل
وإنه محال والوجدان يكذبه أي يشهد بكونه محالا والجواب بالإلزام أن العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم إذ قد نعلم الشيء
ولا نعلم العلم به إلا إذا التفت الذهن إليه لما مر من أن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه إلا بأن يقصد

من ذاته ويلتفت اليه التفاتا في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
ولا محذور في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز التعقل عن العلم في الكل وكذا لما كان لا التفات الى العلم وبالجملة
عن محتاج الى تكلف طويل انه حاصل بالفعل وبني عليه ما بيني [illegible] فانه قال في الجواب الكلام انما
هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة التي هي التعلق لا تتصور الا بين شيئين متغايرين
ولا تغاير بين الشيء ونفسه وقول القائل [illegible] نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى
كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على ما علم بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه
بل من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازي في المختار عندي ان الخلاف متفرع على
تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه
صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة متعددة تعلقاتها وكثرة التعلقات خارجة عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة
متكثرة وفيه ابحاث قال المص واعلم ان التجويز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما نشك فيه يعني انا اذا نظرنا الى ان العلم
صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الحقيقة واحدة متخصصة متعلقة بامور متعددة يعني ان العقل يجوز هذه الملاحظة
لا الحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون
ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته ولا سبيل الى الحكم بامكانه في نفسه فان العلم المتعلق بكون السواد مضادا
للبياض انما يكون بعينه متعلقا بهما لكونه متعلقا بالمضادة التي بينهما لا بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة
وان كان متعلقا بهما فهو المطلق ليس شيئا لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معا
فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم
من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة في الجواب ثم ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمعدود على سبيل التفصيل بان يكون
متعلقا بخصوص هذا وخصوص ذاك معا وانه جوزه جماعة كثيرة ولم يمنع العلم المتعلق بالمجموع من حيث هو **المقصد الثالث**
الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وليس التقليد معتبرا في الجهل المركب كما
هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على
ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد العلم لصدق حد الضد عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما
في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو اي الجهل المركب ليس ضد العلم بل هو مماثل له فانتفاء
الاجتماع بينهما انما هو للتماثل لا للتضاد وانما قالوا بالتماثل بينهما لوجهين الاول انه ليس بينهما الا النسبة الى المتعلق
وهي اي تلك النسبة المميزة بينهما مطابقته او لا مطابقته فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا
تدخل في حقيقة المنتسب فان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجة لا توجب الاختلاف بالذات
واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا
في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات

والحقيقة بعد [illegible] مع انه كان اي ذلك الاعتقاد علما [illegible] جهلا [illegible] والانقلاب من شيء الى آخر لا يتصور الا في امر
عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذلك الشيء فيكون بينهما تماثل [illegible] احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا
استحالة فيه بخلاف التضاد والتحقيق في [illegible] فان الانقلاب فيهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال [illegible]
في المثال المذكور باتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض فان الاصحاب في جوابهم طريق المعارضة
المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيه اي في اخص الصفات الاختلاف
في الذات لما مر من ان المتماثلين ما اشتركا في اخص صفات النفس واجاب الآمدي بعبارة اخرى هي ان الاشتراك في الاخص
[illegible] يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب فلا تماثل
فلا يكون مثلا للعلم قال والاولى الحمل على ان اعتقاد المقلد المسمى علما [illegible] **المقصد الرابع** الجهل يقال للمركب
وهو ما ذكرنا ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم
للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو كانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور اي العلم تصورا كان او تصديقا
فانه اذا لم يستحكم التصور ولم يستقر كان في معرض الزوال بسرعة [illegible] وثبت بدل التصور آخر مشتبه الحال به لاجل
اشتباهها عليه [illegible] حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة تقرب من الجهل ايضا وتقرب منهما
اي من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذا الذهول [illegible] عدم استثبات التصور حيرة ودهشا
قال [illegible] من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد يفرق
بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج في
حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها
مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم [illegible]
صفة اثباتية وليس اي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم
والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يعلم وذلك غير متصور في حال النوم واخويه واما العلم فانه يضاد جميع
هذه الامور المذكورة **المقصد الخامس** ادراك الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع
اي الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذا الحال في الادراك باللامسة والذائقة
والشامة وهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوسائط والبديهة والنظر التي يتوصل بها الى العلوم المستندة
اليها وخالفه فيه جمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كالنور مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا
ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى ولا شبهة انه لو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم
بين الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها [illegible] الشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق
الوجداني لا يمنع كونه اي كون الادراك بالحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية
فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على انواع مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية [illegible] الافراد

ويسمى العقد بالوجدان لا يعال الكلام انما يتوقف على خصمه ادراك الشيء باحدى الحواس حال نفي خصمه ادراك المسمى بالعلم العاقل

اولا وادا اورض احتلاف وهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه الا ان قول

لكشاف في معلم المتبع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق الية ذكر الاختلاف النوعي لجريان الاسقاطها روايتهم فاما نفع

استدلاله اي استدلال الخصم على مجهوله لو امكن العلم متعلقه اي متعلق الادراك الحسي بطريق اخر غير الحس وهو باطل لان

الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في جميع

العلام مثلا لو باحد بالخصوص علما تاما بما يدركه بالبصر فيحصل تفاوتا فصح امكان ان يتعلق العلم بطريق اخر بما يتعلق

به الادراك الحسي قلت هو اغلاط منشأه عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك

لا يخفى على ذي مسكة المقصد السادس في ما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية الحكما قالوا الصور العقلية تمتاز

عن الخارجية مع المساواة في نفس الماهية بوجوه الاول انها اي الصور العقلية غير متمانعة في الحلول اذ يجوز حلولها معا

في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان الشكل شكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل اخر مع الشكل الاول وكذا الحال

المصورة بالصورة المارية يستحيل ان يتصور معها بصورة اخرى بل الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس

اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها الشيء من الحقائق عسيرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم اذا استعدادها للبالغ

وسهل استفاتها به الثاني حلول الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات

والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها

الثالث لا تمحي الضعيف بالقوي يعني ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول

صورة الكيفية القوية منها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع

الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة لا تحتاج في بقائها واذا زالت فيهال استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد

بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقائها فيها ابدا واذا زالت احتيج في استرجاعها

الى مثل السبب الاول من القرب سيما ان الصور الخارجية قد يكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية فيهما

ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية ابهم ذكرها اي معنى كون الانسانية المعقولة امرا كليا امرين الاول انه اسم الانسان

مثلا لافراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة مثل اشتراك لفظ العين من معانيه التي وضع لفظها بازاء كل منها على حدة بل هو

اي مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اسما كليا معنويا

ولا نزاع فيه اي في ذلك المعنى المشترك المتخصصات التي يمتاز بها افراده بعضها عن بعض في الاحكام ذلك المعنى مشتركا

بين جميع افراده بل المتخصصات كلها خارجة عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت صورة الانسانية المجردة وذلك المعنى المشترك

مجردة عن المتخصصات التي هي عوارض غريبة لواحق خارجية كانت تلك الصورة كلية على معنى انها تكون مطابقة لزيد

وعمرو وبكر الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله اي كل واحد من تلك الافراد اذا حضر في الخيال وجرد عن

متخصصاته كانت تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك هي بعينها الاثر الحاصل منه اي من ذلك الواحد الذي جرد عن متخصصاته

لا تكاد تفرق بينهما

ان م

النوع

الصورة م

للمصنف

للمصنف تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن المتخصصات حتى اذا سبق احدهما الى النفس فما يتزيد منه لم يكن الاثر المجرد

عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها اثر اخر واذا كان هذا المستحضر سابقا انعكس الحال فيهما ولو

كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا كان الاثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المتخصصات صورة اخرى سوى صورة

الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة في

القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك تمتاز عن الصورة الانسانية

الحالة في نفس اخرى فكيف يكون كلية مع كونها جزئية لتصفها قلنا لا منافاة لان كليتها اي كونها آلة ادا اخذت في نفسها لا مع

عوارضها الذهنية لطابقت الامور الكثيرة كما مر ومرتبة المطابقة بين جزء بين تلك الصورة الماخوذة من حيثية

المذكورة اذا فرضت في الخارج متخصصة متشخصة فرد من افرادها كما يعرف ذلك الفرد من البين ان كليتها بهذا المعنى

لا تنافي جزئيتها من حيث هي محفوفة بمتخصصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها الا انه لما كان الصورة العقلية يطابق افرادها

الخارجية كل واحد منها بطابقتها لان المطابقة لا تصور لابد من ملزوم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد اذ لم ضرورة

اشتراكها في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لا انا نقول ليس الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا

بل عن مطابقة ذات متاصلة عن ماصدق في الوجود لما هي ظل لها واعلم ان ما ذكره في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية

انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية بالقياس الى افرادها وحمل ما يعل المعنى المشترك بين افرادها مع المتخصصات

في التجريد منها الثاني من الامرين اللذين ذكرهما في معنى الكلية ان المعلوم بها اي بالصورة العقلية امر كلي فاذا وصف

الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلي ما علم بها وهذا الامر الثاني يليق بمن يرى العلم غير الصور الذهنية

المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه انه صورة ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور قد ذهب

فرقة منهم الى ان تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها فان الصورة هي ما هيات المعلومات من حيث انها حاصلة

في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومختلفين بالاعتبار كما مر وعلى هذا لا يكون للاشياء وجودان وجود خارجي

ووجود ذهني ويكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات محمولة على افرادها وفرقة ترى ان الصور

العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى هذا لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل

المجازي والشاهد بل كان ثمة مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها

كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانوا نبهنا الى ذلك فيما سبق وكذا على هذا لا يكون الكلية عارضة

للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بل تلك الصور المجردة عليها بما بينها

المعلوم بها فاشار المصنف الى القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هذه الفرقة

الثانية اذ المعلوم والعلم عندهم متغايران واما من لم يرى العلم غير الصور الذهنية اذ مع ما ذكرناه من انه يرى العلم عين

الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صورة ذهنية مخالفة للماهية لما علم بها فحمل كلامه يليق بمن يرى

العلم غير الصور الذهنية ولو صح هذه العبارة لا ينتظم الكلام مع اخره الذي سيأتي بلا حاجة الى تأويل كما ستشهد

الكلام

باعتبار م

كل نظرة سليمة قال المصنف وقد يقال اي في الامر الثاني المبني على راي الفرقة الثانية نظرا الى ما سبق عليه ان كان على ما ذكرتم
حيث قلت في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه ان الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لانا نعقل ما ليس
بمحض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة فالصورة بحسب النسبة الا
من شيئين متمايزين في الواقع ثم ثبت كل من المتمايزين في محله واذ ليس المعلوم هاهنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية
هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية ونظرا الى ما سبق
ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج فيهما الى زيادة بيان فاستمع لما نتلو عليك الى
اذا كان المعلوم مغايرا للعلم وامرا وراءه باقيا في الذهن كان حصوله اي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من ثبوته
في محله لتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا فيكون مشخصا اي موجودا
في الخارج متعينا في حد نفسه متشخصا في الوجود وهو ينافي الكلية واذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا
اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية ولا يصح نفي الكلية عن الصورة واثباتها للمعلوم بها اللهم الا ان يصار الى
ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانساني من العقول الفعالة اذ ليس … الا كان ارتسام الاعراض في
محالها … الوجود الخارجي والاكاذيب تلك الامور المتصورة … يتحصل … بالكلية وهي اي الارتسام
في العقل مناف للوجود الذهني في النفس الناطقة الانسانية لاستلزامه على ان لا يكون لها التصور في النفس الناطقة ثبوت
غيرها اصلا ولا ظليا وهو عين نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على ما صرح به … في سائر العقول الفعالة يجب ان
يكون نفس ما يساوي المعلومات حتى يتصور الاحكام الايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن
ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها علميا ويتحد العلم والمعلوم فيها كما كان فتكون المعلومات متصفة بالكلية حال الاتحاد بالعلم
وهو المطلوب هكذا اختفى المقال على هذا النسق … الذين لا علم لهم في خوضهم يلعبون المقصد السابع العلم ينقسم الى
تفصيلي وهو ان يلاحظ الاجزاء … اي اجزاء المعلوم … اجزاؤه بان يلاحظها واحدا واحدا
والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو اي
ذلك الشخص المسئول متصور بعد ذلك الزمان للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك انه عالم بما يدل على الجواب …
علما بحقيقته … الجواب لان العلم … ثم ياخذ في تقريره اي … الجواب فيلاحظ تفصيله
ملاحظا اجزاءه واحدا بعد واحد … المقاصد الحاصلة في ثاني الحال … المتفرقة بين
تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل السابقة قبل السؤال وملاحظة التفصيل المترتب على التقرير ضرورية
وهذا … حالة الجهل … بالفعل … لان ذلك الحالة حاصلة في النفس في تلك الحالة … على استحضاره
ومتصل بلا تجشم كسب جديد … محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعوره وعلم بالمجمل
لم يكن حاصلا مثله … وفي الحالة المفصلة صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين … تنبيه
ذلك بان يرى شيئا كثيرا تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه اي اجزاء ذلك الشيء ضرورة وتارة بان يحدق البصر

نحو واحد

نحو واحد واحد مرة اي التتبع ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض في الوجه الاول دون الثاني … مفصلة في العرف
فيهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة على حال البصر بالنسبة الى … كما قال المصنف … في ثبوت مثل هاتين
الحالتين فيها للبصيرة قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة
الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فتكون لتلك الصورة ماهيات مختلفة فلا تكون
صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون
للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فيتكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هي وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه
واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول الصورة تارة دفعة وتارة اخرى
مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض
الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف
حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم
لا باعتبار اصل … المعلومات … قالوا من ان صاحب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا … على التفرد
… ان ذلك الجواب حقيقة و… ان … الذي يصلح جوابا لذلك السؤال المعلوم عقيب السؤال … ذلك
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظيره ذلك انا اذا عرفنا الشيء من حيث انه شيء متحرك
… فان … معلوم مفصلا وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف … وظهر
ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة … من انكار العلم الاجمالي نشأ انكار … الانكشاف في التصورات
… اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل … منها
قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل
اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا … بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا
في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر … تفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم واذا كان المركب معلوما
بحقيقته … كان اجزاؤه معلومة … واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى … من
الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلوم مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه … العلوم عقيب السؤال
عارض من عوارض الجواب … الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه … ذلك
ليس علما باجزائه … تفصيلا ولا اجمالا … العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة … كل شيء
بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار
مفهوم الشيء الشامل لها … العقل … المفهوم … ملاحظة تلك الافراد حتى يمكن الحكم عليها … ان المفهوم
الكلي قد يلاحظ في نفسه … الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم

قال م

بالفعل

عليها

على تلك الامور دونه هذه المعاني التي ذكرناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة فرعان الاول العلم الاجمالي
على معنى ما ذهب اليه في نفسه على ما نسب الى القاضي من المعتزلة وتبعه كثير من اصحابنا وابو هاشم وابو اسحاق
اشترط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل اذ يستحيل علمه والا فلا علم فان قيل فيتفرع عدم علم حاصل بالجزئي
وهو العلم الاجمالي فلتسأل مع هذا وهو ان كل العلم المنفي عنه هو العلم المعروف بالجهل وهذا القيد يجب اتصافه عنه بالجملة
والمنفي عنه هو التفصيل اي كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم بل يوجب ان يوجد على كل الشيء الذي يجهل تفصيله
الفرع الثاني المشهور ان الشيء الواحد لا يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه قال القاضي انما لا يصح في المعلوم عند الجهل به من جهة
فسميا العلم والجهل شيئان متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للاخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل
باعتبار حقيقته او يكونا عارضين لثالث كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته او يكون احدهما متعلقا سوى متعلق العرض
على احد الوجهين اي يتعلق كل من المتعلقات كالحركة والكلمة والاتصال والمجاورة فان هذه المتعلقات لا تعطي اتحاد المعلوم
والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز يعني اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق بوجه اخر
واطلق على هذه الصورة بان الشيء الواحد معلوم من وجه ومجهول من وجه اخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز
ولا مشاحة ولا مسامحة فيه اي في الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما سلفناه الا ان عارض الشيء من [illegible]
في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقته التي يجهلها متعلقة بالعلوم والمجهول وعدم تجويز ذلك ملاحظة الشيء من حيث
ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى
ولا استحالة فيه مثل ما ذكره القاضي استدل له الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة
معلوم من وجه مجهول من وجه فالوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لا اجمال
في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع مغاير للعلم التفصيلي والحق ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهم بل التعلق
بهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه واخرى على وجه اخر كما حققناه
فليس الاجمال بان يكون الشيء معلوما من وجه مجهولا من وجه اخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل
كان تجوزا فيعود الى العلم دون المعلوم وما قررناه يتضح ان الفرع الثاني لا يتفرع على ثبوت العلم الاجمالي كما قيل فيما
هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه اخر **المقصد الثامن** قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد
وقد يعلم بالقوة كما اذا كان عندنا مقدمة ان كل اثنين زوج بحيث اي [illegible] او فرد فانا نعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج
وهذا الزوج في [illegible] في الواقع فيكون [illegible] علمنا به فنعلم في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل
وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذا جميع النظريات من الاحكام المندرجة تحت الكليات فانها معلومة بالقوة قبل ان
ننتبه للاندراج واما بعد التنبه لها فانها تكون معلومة بالفعل فالنتيجة في الشكل الاول حاصلة في الصغرى بالقوة
كمراد حصولها بالقوة ولا شك ان كل صغرى كلية صالحة لان تجعل كبرى في الشكل الاول وحينئذ تستخرج الاحكام المندرجة
فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وما فرعناه وتلك الاحكام المندرجة فيها **المقصد التاسع**

العلم اما فعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما نتصور امرا مثل السرير مثلا ثم نوجده واما انفعالي مستفاد من الوجود
الخارجي كما نوجد امرا في الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي كلي
متفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالي كلي متفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد هو منها
ومثال الاول [illegible] الكثرة ليس من قبيل العلم وسمي على وجه الطبائع الكلية [illegible] في الخارج قال الحكماء
علم الله تعالى فعلي لانه السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها الاول بل بالاوسط [illegible] ولا ذات
بخلاف علمنا فانه انفعالي ولذلك يختلف صدوره [illegible] علم الله تعالى [illegible] الممكنات على النظام الاحسن في الوجود
بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي يسمى [illegible] وجودها على هذا الوجه [illegible] الوجود وهذا العلم يسمى عندهم
بالعناية الازلية اما [illegible] فعليا [illegible] انفعاليا [illegible] العلم [illegible] باعتبار كما سمع
علمك ان شاء الله تعالى **المقصد العاشر** قالوا اي الحكماء مراتب العقل اي النفس الناطقة الانسانية اربع الاولى العقل
الهيولاني وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهي قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فانها في حال الطفولية [illegible]
[illegible] الاستعداد [illegible] المعقولات [illegible] الحيوانات [illegible]
تشبيه [illegible] المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس
بذلك لاكتساب النظريات منها [illegible] الضروريات [illegible] حادثة [illegible]
[illegible] الاحساس بالجزئيات [illegible]
والمشاركات [illegible] بعضها الى بعض [illegible]
لان [illegible] احكام [illegible] ضرورية [illegible] العلم بالضروريات
العلم بجميع الضروريات [illegible] التصور [illegible] الخلقة
[illegible] التصورات [illegible]
[illegible] القضايا [illegible]
[illegible] القضايا [illegible]
الطرفين [illegible] الطرفين والنسبة [illegible] البديهيات [illegible] الضروريات
[illegible] القضايا [illegible] الضروريات [illegible]
الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات
ولاحظها واستنتج منها النظريات [illegible] استنباط [illegible]
[illegible] العقل بالفعل [illegible] حصول النظريات [illegible] الضروريات بحيث
يستحضرها متى شاء [illegible] النظريات [illegible]
[illegible] على استحضارها [illegible] المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان [illegible]

النظريات التي ادركها كما عرفت لا بحسب شعورها بل بحسب حضورها ما اشار اليها شاهدة للعقول العاملة الاساسية في الانسان في طلب
من بين به لا ممكن منه يرددا ذكونه بعد العقل انه يجرد بعض الصور الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد
معقولاتها بعينه واحدة كما بالمعرفة فيه في عرصة الخيال الى مشاهدة وهكذا الى ان يصير المشاهد ملكة له بحيث ان
كان يوجبها ان يستعد الكرمي استعداد كونها بروقا لامعة والطان اسرار المشاهدة انما يكون في الدار الاخرة واعلم ان
تفسير العقل المستفاد بما ذكره وليس مشهورا والمشهور في شأنها ما الكتب ان هذه المرتبة الرابعة تفسير بالعاقل كل نظري على
حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى النظريات واحد بحيث يصير مشاهدا للعقول العاقلة ولا شبهة دونه في هذه حق الانسان كما في
تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى السابق في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء كما اشير اليه في صدر الكتاب فهذا الكمال
من هذه المراتب يعني العقل المستفاد مأوى المراتب وساير اليه ذلك الكمال واستعداداته استعدادات متفاوتة في القوى الى استعداد بعيد
وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال واستعداده بعد غيبته والدماغ لانسان لكونه ممنوع
شواغل بدنه لا ساري له استيفاء ذلك الكمال بعد حصوله ولا بد له من استعداد يوصل به الى استدامته بطريق التدرج
ومن ثم حان ناخر عنه حصولا الكمال اولا **المقصد الحادي عشر** العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة وانه اي لفظ
العقل يطلق على معان فلا بد ان يذكر الاختلاف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض
الضروريات التي سميناها اي سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما ابت البعض نظرا الى المضاف اليه اذ الظاهر
ان يقال الذي سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات
ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التي فسروا بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح
لا يبعد فيه على ما هو مبني على اصلهم واحتج الشيخ عليه اي على ما ذكره بانه اي العقل ليس غير العلم والا لجاز تصور
انفكاكهما بان يوجد احدهما بدون الآخر او يمتنع عاقل لا علم له اصلا وعالم لا عقل له اصلا ثبت ان العقل هو العلم
وليس العقل العلم بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل شرط في العقل فيكون العلم
بالنظريات متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها اي بكل
الضروريات فان العاقل قد يفقد كما ذكرنا في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تتفقد بفقد شرط من شرائطها وهو
العلم ببعضها وهو المطلوب واجيب بانا لا نسلم انه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان
بحسب امتناع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والعرض في الحيز وتلازمهما متغايران لا محالة لا انفكاك بينهما قال الامام الرازي
والظاهر انه اي العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات فان النائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما وحالة النوم
بشيء من الضروريات لاختلال بعض الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لعدم توجهه
عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا يمكن انفكاكهما وان كان سالما عن الآفات المتعلقة
بالآلات كان من كل العلوم الضرورية فظهر ان العقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وهو اتضح مما ذكره من حال النائم ان العلم
قد ينفك عن العقل فلا يمكن ما السابق دليل الشيخ كما ليس هو الملازمة ايضا **المقصد الثاني عشر** كل علمين تعلقا بمعلومين

فهما اي فذانك العلمان مختلفان عند الاصحاب سواء كان الامام الرازي سواء تماثلا اي المعلومان كالبياضين او تخالفا
كالبياض والسواد او لا اي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان
واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب ومن ثم لم يسغ اجتماعهما وليس اخذ بهما سبب لا اخرى قال
الآمدي هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق لا شبهة فيه ان اتحد المعلوم ووقته اي وقت المعلوم فان كلا من العلمين حينئذ متعلق
بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما مثل صاحبه في الحقيقة واما اذا اختلف الوقت في صورة اتحاد المعلوم فقال
العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين متماثلان اذ اختلاف الوقت لا يوثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت
في اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين واما الآمدي فالمتوقف فان الوقت بينا اي فيما
نحن فيه داخل في متعلق العلم اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء من حيث انه في وقت وتعلق به من حيث انه في
وقت آخر ولا شك ان كل شيء ماخوذا في احد الوقتين مغاير له ماخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلوم كان هذا من باب تعدد المعلوم مع
اختلاف العلمين في الوقت اي بما ذكروه من النظر عارض لجوهره الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعددا في ذاته واما نظر ذلك
الذي ذكروه من حال الجوهر هو العلم الواحد الثابت في وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين في العلم
بمعلوم واحد متعلق بوقتين مختلفين فان ذلك التعيين يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير
بانه لا يقتضي تعدد المعلوم بل تكثر العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الآن اذ الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين
بمعلوم واحد فهما مثلان لم يختلف الوقت او اختلف فيه الآمدي على اعتبار الوقت ممكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا
للعلم فلا يوجب تعدده تعدد او تقتضي اختلافا على الاختلاف انما يلزم لو اقتضى تعدده فهما كانا مثلين والثاني ان يكون قيدا
للمعلوم فتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على مذهب من اتحاد محل العلم اي
العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشيء واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما يقتضي
الاختصاص بمحله اي بعض ذاته ان يكون حالا في ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين لا يتغايران في الاقتضاء
المستند الى الذات او لا فمثلان كما هو الظاهر اذ لا ظهر في الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكروه والغرض انه سيتضح في سائر
لذلك زيادة بيان هذا وعن بلا وقار والسيد فيه الآمدي ادرج هذا البحث في اوائل الكلام وقال يجب تأويله
والا فهما مثلان في مسائل تحقق ذلك منها واشارته الى ما سيأتي في اواسط الكتاب من تحقيق معنى التماثل والتخالف وامثال
ذلك على سبيل الموصلة في هذه الحوالة يعلم عن بعض مباحث التماثل والتخالف في مقصد الوحدة والكثرة من الامور العامة
المقصد الثالث عشر هل ينقلب العلم الضروري نظريا او النظري ضروريا اما انقلاب الضروري نظريا فمنعه اصحاب
ملة الاولى قول القاضي وبعض المتكلمين يجوزه مطلقا لان العلوم باسرها متجانسة مشاركة في جنسها الذي هو العلم
فيصح على كل منها ما صح على الآخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقي وقال الآمدي لا يصح التجانس واثبات
به الا انه يكون مع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها معنى عارضا للعلوم فلا يكون مشاركة فيما تكون
جنسا لها بل انما هو عرض عام بالقياس اليها ولا شركة في الاختلاف بالنوع او التشخص انما الاختلاف الشخصي فلا بد منه فيه

بدل شاهدة ع
بعضها م
مع م
العلمين ع
و العلم م

واما الاختلاف النوعي فهو جار في ذلك كله فيما نحن بصدده فلعل التنويع او التشخص يمنع ذلك الذي يصح على النوع
او الشخص الآخر فلا تعجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس وان كانا مشتركين في الجنس ولا ان يصح على زيد ما يصح
على عمرو مع تساويهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص
آخر مانعة منها فان قيل الظاهر ان التجانس على اصطلاحهم هو التماثل الذي ذكره الآمدي قلنا فلا يلزم من امتناع التماثل او
امتناع الصحة للتحقق الاتحاد والمماثلة كما اشار اليه المذهب الثاني وعليه الشاهد وبعض المتكلمين في تجويز خلافه
والانقلاب في العلم الضروري ادعاء ان النظري في العلم بالمنطق النظري بعد فاذا انقلب الضروري نظريا وحينئذ يكون الحاصل
في ذلك النظري حالا خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى خروج العاقل الناظر في العلوم عن العلم استحالة اجتماع الضدين
وما لا واسطة بين النقيضين الا ان الكل اعظم من الجزء وغير ذلك من الضروريات التي لا يخرج العاقل والمدرك بالوجدان
الشاهد بان ما نقاده كونه من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وبحث لا يجوز ان يكون الانقلاب فيما علمنا
من الضروريات البديهية بل فيما عداها او من يسير انه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل ولجاز ان لا يعلم
من وضع وضوح فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية فيستحيل حينئذ تحصيل شيء من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها
الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل فيمتنع ما قد عرفت انتفاء تحصيل العلوم النظرية والمعلوم خلافه فان ذلك الفرض اعني
انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث هو قول القاضي
وعليه امام الحرمين انه لا يجوز الانقلاب في الضروري الذي هو شرط كمال العقل اذ العقل اي كماله شرط للنظر فانه لا يتم الا به ويتوقف
النظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اعني الضروري المذكور الذي انقلب نظريا مشروطا بنفسه وهو ما علمت بطلانه
المذهب الاول ومن وافقه [illegible] اما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا من المتكلمين وكذلك انقلاب غيره باي
يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا بما اي بالنظري من غير نظر فيه [illegible] وانما في النحو لكن [illegible] الانقلاب
في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد مكلف به اي بالعلم بالله تعالى وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد
كما هو شأن الضروريات فلا يكون مكلفا به فيرتفع التكليف على عمومه وتعميمه في الجواز اي تعميم المعتزلة في جواز انقلاب
النظري ضروريا هو المختار فيدرج فيما قد [illegible] من العلوم ثم ذكر ان الاختلاف النوعي او الشخصي قد يكون
مانعا او مصححا على بعضها نما نصح على غيره

المقصد الرابع عشر

لا خلاف في استناد العلم النظري الى الضروري فهل
يستند العلم الضروري الى النظري او لا فيه خلاف وقد منع منه بعض من الاشاعرة لامتناعه اي لامتناع هذا الاستناد لتوقف الضروري
المستند الى النظري على النظر فلا يكون ضروريا بل نظريا هذا خلف وجوزه اي الاستناد المذكور بعضهم بان العلم بامتناع اجتماع
الضدين ضروري مع ان ذلك مبني على وجودهما والعلم به اي بوجودهما ليس ضروريا لان الضدين لا يكونان الا من الاعراض والعلم
بوجود الاعراض ليس ضروريا بل كسبي لوجود الاعراض بالدليل الدال على وجودها فان بعضهم انكر وجود الاضداد
المسماة بالاعراض معاندة للادراك فلم لا يمتنع وجود الاضداد كالسواد والبياض بل ذكر الدليل يحكم بامتناع الاجتماع بينهما
فهو استناد الضروري الى النظري ومن اجاب عن هذا الاشكال بان منع العلم به اي بامتناع اجتماع الضدين ساه

على ان العلم به اعتقاد كونه الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء فهو كما ترى مانع مقتض عقلية ومناقض لقوله فان حكمه
هذا معلوم فيكون الامتناع مستلزما للعلم بكمالة فان انكر الكتاب الحق فالجواب عنه ان العلم بامتناع اجتماع الضدين
لا يتوقف على وجودهما لانه موقوف على التصور على وجه الطرفين وانما تصورهما اي تصور الضدين ممتنع يتوقف العلم بذلك الامتناع
عليه فان التصور والضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر لا يتوقف على تصورهما كما لا يشتبه عليك ان
ذلك التصور النظري كالسواد والبياض نظري وقطعا بعد ما يتوقف ذلك التصور الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم
نظري هو تصور بهما فلست ندعي نكتة اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما ويكون ذلك العلم من تصور
ضروريا فلا يكون ح التصور الضروري مستندا الى تصور نظري ولها اصل ان هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري فان
فسرنا التصور الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما هو جاز ان يكون مفتقرا الى نظري ويتوقف التصور على النظر
في مفردات النسبة في استغنائه وحكمه عن نظر كما سبق بيانه فانه يصح استناد العلم الضروري الى التصوري النظري في وقت تارة كما لا يتوقف
على نظر لا ابتداء ولا بوسط مع جواز تعري الاستناد المذكور بل يكون حصول التصور بعد ضرورة طرفين نظريا يلزم اكتساب
التصور النظري من الاوليات والمشاهدات والاكثار والاسطة فيهما وكذا او بعضها في وقت العلم الضروري على ضروري آخر وحاصله
يرجع الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه فلا يتوقف الضروري على ضروري آخر ايضا وان قلنا
هو ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري على ضروري آخر فان قلت التصور بعد الضرورية موجودة على تصورات النظر انما
الضرورية بلا نزاع فكيف تصير الضرورية لا يتوقف على علم سابق وقلت المراد بالعلم السابق هو التصور وكذا ان جعلوا له
قائلا ان مرجعه الى ان نص معنا فان الضروري العلمي لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري ايضا
والمعنى ما لا يتوقف على نظر ما دام التصور الضروري الذي يكون موقوفا على نظري اذا ما لا يتوقف على نظر بعضها او يكون
كالسابقة بالذات

المقصد الخامس عشر

اثبت بعضهم العلم الا بمعلوم له لان العلم بالمستحيلات ثابت اي المستحيل ليس بشيء
والمعلوم شيء فيما علم لا معلوم له وذلك اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له فالامام الرازي هو ساقط فان المعلوم
لا يعني له الا ما تعلق به العلم فاذا اعلم المستحيل تعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان قوله ولنا المستحيل تعلق العلم وليس
متعلقا له قال الآمدي له ان يصطلح على ان التسمية معلوما اي يصطلح على ان تعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسمى معلوما واذا
امكن سمي معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه فالنزاع للاصطلاح لا نظير له مخرج مشهود احتج بشبهة
الخطأ فمطلب عطفا انه لا نظير له اي لذلك الخارج من فنه مجملا في الصحة ما سلطت فعلا يحمل كلامه اي كلام هاهنا
الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل اي لا يمكن ان يتصور ما هو في
نفسه محصل في العقل صورة مثل المستحيل مطلقا فلا يمكن ان يتصور شيء من اجتماع النقيضين والضدين فتصوره اي
تصور المستحيل انما على سبيل التشبيه بأن يتعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه
بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول بوجه
في نفسه صورة في العقل لا الاجتماع بين السواد والبياض اذ ليس له صورة في العقل اصلا بل انما يعقل على سبيل التشبيه وانما

على سبيل التمثيل بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فمعقولية هذا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام
هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصيته وكذا الحال في شريك البارئ سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل
التشبيه بان يعقل بين شيئين نسبة الهية كنسبة بين الجسمين او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة
فلا يمكن تعقله اي تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة وعلى هذا فلعل
ابو هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم يتعلق العلم به من حيث ماهيته وخصوصيته هو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه
ان هناك علما وليس له معلوم ثبوتي فان المستحيل لا هوية له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا **المقصد**
السادس عشر محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات عندنا غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم
عقلا ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر البدن الانسان او غيرها الا ان البنية ليست شرطا للحياة والعلم فاي جزء من
اجزائه قام به العلم كان عالما لكن السمع دل على انه اي محل العلم هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال
تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها هذا وقد اختلف المتكلمون
في بقاء العلم فالاشاعرة نفوه بناء على استحالة بقاء الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية
والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فمنع الجبائي بقاءها لما سبق والا لزم ان لا يكون
المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب والعقاب
على ما كلف به وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة لذاتها
عن المادة ولواحقها وان كانت متعلقة بها اي متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشر اي الحواس
الظاهرة والباطنة فيتصل بها اي النفس الناطقة المجردة ولحواسها وبمشاعرها المذكورة ومحالها اتصالا ما وافيا بحق
ما بينهما وكيفية ادراكها الجزئيات الظاهرة والباطنة وبعضهم اي من الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة لكن
ادراكها الكليات بذاتها والجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فانها اي الناطقة تحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا هذا زيد
انسان ولا بد ان يكون عاقلا لهما لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وسياق الكلام فيه اي فيما ذكرناه فانه
سنبين كيف تنساق النفس الى ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في الاتها فلا
يتوهم من هناك **النوع الثالث** من انواع الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اي الارادة وفي بعض النسخ وفيه اي
وفي هذا النوع مقاصد سبعة **الاول** في تعريفها قيل انها اي الارادة اعتقاد النفع او ظنه وقال ابو الحسين وكثير من
المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه يرجح على الآخر
عند القادر واثره فيه وجوده وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد والظن بل هو ما يسمى بالداعي واما الارادة فهي
ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد
والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقادنا ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد
وهو اي الميل الذي نجده مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع

ذلك م

حظها

٢٧

في فعل او ظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع
او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانع من تعب او
معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة او ذكر متكلمة العلم
والاعتقاد على ما ليس الشوق الى المحبوب فانه للنفس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من
من نفي الارادة انما هو على رأي المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل
الذي يقولونه يمتنع ان يشركه في الشاهد لكن ذلك الميل ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع وستبين في المقصد الثالث من هذا النوع انها اي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليس ايضا مشروطا
بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب وليس يصح القياس لثبوت الفارق
بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل **المقصد الثاني** الارادة القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى
بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء واما اذا تعلقت
بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما
الارادة الحادثة فلا توجب ايضا فاما نحن اي الارادة منا اذا تعلقت بفعل من افعالنا فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر
ابن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اي ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى
الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد اي حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا
كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل ولا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان
العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف
ويتفاوت مراتبه حتى يبلغ الى حد الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فعلا لا يكون العزم الواصل الى حد الجزم
مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون سابقا على الفعل غير موجب له فها هنا موجب
ذلك العزم الجازم لزوال الشرط من شرائط الفعل او حضور مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعد العزم واما اذا لم يكن التوطين
البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فقولنا اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة
هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم
من قبيل الارادة بل من قبيل اغيارها **المقصد الثالث** الارادة عند بعض مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبعه وذلك
ان الارادة توجد بدونهما فلا يكون شيء من احدهما ولا منهما شرطا لها فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة الذين
فسروها باحدهما لنا انه توجد الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن اي ظهر له طريقان متساويان في الافضاء
الى مطلوبه الذي هو النجاة منه فانه مع كونه ملجأ الى الهرب يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح
احدهما بنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة ولولا ذلك لا يكون الفعل مرجحا على عدمه

حاصل لمن

فان الهارب ارادة مرجح اياه على تركه بل اولا لا يكون له اى الى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او
ميل تابع له ومعلوم بالضرورة ان من هذا شانه وجهته لا يقطع بالطلب مرجح مختار بسببه احدهما لا يبطل ولا يتصور فى
تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو توقف لجعل المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يدركه السبع وكذا العطشان
اذا كان عنده قدحان بما او فرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه فى اعتقاده على الآخر
وكذا الجائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعو اليه واذا ثبت فى هذه الامثلة وجود
الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع له اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا
الضرورة فان من استوى عنده الطرفان لا يرجح بالضرورة احدهما على الآخر الا لمرجح مخصص من ذلك الطرف فاذا لم يكن ثمة
لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة فى المعارضة الضرورية فى الامثلة المذكورة وما ما نعلم بالضرورة وتحقق الترجيح
فيها بلا مرجح وداع كما عرفته وان قيل من البين ان العقلاء فى هذه الامثلة يرجح على الترك فلا تساوى فيها اسببها قلنا
سلوك احد الطريقين يستلزم كون ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه
على وجه مخصوص وهو ان تركه سالكا للآخر واذا استوى السلوكان او الشربان مساويان وقد رجح احدهما على الآخر بلا داع
اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا انه يلزم من فرض التساوى فى هذه ولا فى هذه الصور المفروضة مرجح بحسب
اعتقاده ولولاه لم يختر شيئا منهما وفرض تساويهما وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة الموجودة
صار سببا لعدم استثبات الشعور فى الحافظة فلا اجد ذلك ولا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح فى تلك الحالة
هذا وقد يقال اذا فرض تساوى الطريقين فى النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوى فى اليمين
اكثر والقوى يرجح الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه فانه الى العرض والرغيفين مختارا ما هو الاقرب الى اليمين

المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول ان الارادة قد تتعلق
بعينها دون الشهوة فانها لا تتعلق بعينها بل بالالات واذا ذكر متعلقه بعينها كانت مجازا عن الارادة كما يقال لمن بعض
ماذا تشتهى فيقال اشتهى ان تشتهى اى يريد ان تشتهى وقد يقال فى هذا الفرق نظر فتدبر فانت مما اخترناه فى الارادة
من التعريف بمعنى انه اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بعينها لجواز ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده
منفعة فعل من الافعال الاختيارية فى سبيل الله فيقال انه يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اخترناه من انها صفة
مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فلا يعقل تعلقها بعينها لان الارادة صفة ليست معدومة لنا ولا احتاج حصولها فينا
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له اللهم الا ان يذكر واهل الفرق على نحو اقرارنا اياها على الارادة وقال العلماء
بناء على عدم السعد ان اختلفوا فى انه الارادة المعدومة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى او لا او وجه الاجماع اذ
لا نفس فعل عن فاعل قادر عالم به دون الارادة وقال الجبائى يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه
الثانى ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهى الطعام اللذيذ
ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان فى شئ واحد فيشتهيه من وجه

من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة
وفى اللذيذ الحرام وجدت الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا فى حرام منفور عنه **المقصد الخامس**
انها اى الارادة غير التمنى فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمنى قد يتعلق بالمحال والماضى
وقد توهم جماعة ان التمنى نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك فى وقوعه والمحققون من الاشاعرة
والمعتزلة على ان التمنى غير الارادة والميل الذى يسمونه ارادة كما مر بالتمنى اشبه منه بالارادة فتأمل **المقصد السادس**
قال الشيخ الاشعرى وكثير من اصحابنا ارادة الشئ كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة الشئ غيرها اى غير تلك الكراهة
فاما مثلها او ضدها او خلافها لانحصار المتغايرين فيها لا سبيل الى الاولين لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين واما مخالف لها اى غير مثلها ولا ضدها
فيجامع ضدها اذ يجامع كل واحد من المتخالفين ضد الآخر اذ المخالف للشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة
للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ
مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة الشئ ارادة الضد
فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشئ فيلزم كراهة الضد مع ارادته اى يلزم جواز اجتماعهما والملازم بعض ضد ارادة الشئ
كراهة ذلك الشئ فيلزم كراهة الضد مع كراهته لاستحالة ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشئ مع كراهته
وانه اى اجتماع كراهة الضد مع ارادته محال والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم ان المخالف للشئ يجامع ضده لجواز تلازمهما
اى تلازم الشئ ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز اجتماع
شئ من المتخالفين مع ضد صاحبه وجواز كون الشئ الواحد ضدا للمتخالفين وعلى هذا التقدير لا يجوز اجتماع الشئ
مع ضد ما يخالفه والآخر اجتماعه مع ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين فلا يجامعه شئ منهما والكريم
من الدليل وان لم نطالبه على ما ادعيتم فنقول لنا نقضه بجواز شرط كراهة الضد الشعور به اما فعلا وضرورة وقد لا يشعر به
اى بالضد حال ارادة الشئ اذ يجوز ان يخطر الشئ بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فتنفك الارادة المتعلقة
بالشئ عن كراهة الضد فلا تكون الارادة بعينها وبالجملة فاستلزام الشئ لنفسه لا يتوقف على شرط وهو حظ واستلزام ارادة
الشئ كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذى قد لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك
الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشئ عين كراهة ضده
حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان سياق هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشئ وكراهة ضده
مما بيناه فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا اذ قد يتبين انفكاكها عن الكراهة فى بعض الصور بل بشرط الشعور به
اى بالضد مختلف فيه قال القاضى ابو بكر والامام الغزالى يستلزمه اى ارادة الشئ مع الشعور بضده يستلزم كون
الضد مكروها عنده وكذلك الحال عند المعتزلة والحق انه ان يريد الشخص شيئا من كل واحد منهما من وجه ارادة على
السوية او يترجح احدهما على الآخر ما فيه من نفع راجح على نفع الآخر فيكون ما اريد الا على السوية وهو الظاهر الذى ذكر انما
يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفى الفعل فمعارضة كما هو الى

الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين مستلزم اجتماعهما معا **المقصد السابع** قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري

من المعتزلة الارادة نفس تعلقها بالفعل صفة زائدة على ذات الفعل سواء كان الفعل فعلا او قولا فللفعل بنفس كونه

طاعة كالسجود بارادة الله تعالى ومعصية كالسجود بارادة الصنم وللقول بنفس كونه امرا او تهديدا فان اراد

القاضي والبصري انها اي الارادة بنفس تعلقها صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه من

كون الفعل طاعة او معصية وكون القول امرا او تهديدا وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود لجملته

معا فكيف يقوم به صفة وجودية وان ارادا انها بنفس تعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نزاع فيه ولا يتصور في ذكره

مزيد فائدة **النوع الرابع** من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل اثنا عشر كما ستطلع عليه

الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج عن هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان تعلق

بالقدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل القدرة وما هو مبدأ

قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن المبدأ الذي يؤثر بواسطة كالقوى الحيوانية

والنباتية فانها مبادئ لافعال مختلفة مثل الاغتذاء والتنمية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادئ لها باستخدام الطبائع

والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافعال كما زعموا هو الطبائع والكيفيات دون القوى النباتية

والحيوانية كما ستعرفه فهي خارجة بقيد المبدأ الا انه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات

آلات لها لم يخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب مع احتياجه الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياها

انها تنهضها للتأثير في هذه الافعال وبهذا الاعتبار اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانه يستخدم طبيعة

المقسور للتحريك كما بحث فلذلك داخلة في المبدأ وخارجة بالقريب فالنفس الفلكية واردة على النقض الاول لانها

تؤثر وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يشمل الجوهر والعرض معا كما ان القوة ايضا كذلك او يراد بالنفس

الفلكية ما يكون صفة للفلك لا نفسه الجوهرية وان كان مستبعدا جدا دون النقض الثاني لانها ليست مبدأ لافاعيل

مختلفة بل لفعل واحد على نسق واحد مع الشعور به والنفس النباتية هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ

لما مر ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب القوى النباتية بعكس ذلك وما في الكتاب سهو في التلخيص

بالعكس فانها واردة على النقض الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون النقض الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما

القوة الحيوانية فتعد واردة على النقضين لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة ومبدأ لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء

اريد بها ما هو صورة مقومة لها في الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية

لذلك المركب كالصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفربيون او ما هو عرض تابع كالحرارة والبرودة ليست واردة

على النقضين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد وترد عليهما اي على النقضين القدرة

الحادثة على رأينا معاشر الاشاعرة لانها لا تؤثر في الفعل اصلا فلا تدخل في النقض الاول وكذلك ليست مبدأ لاثر قطعا فلا

تدخل في النقض الثاني وان كان لها تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على ان القدرة الحادثة ليست

مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وايجاده لكان واقعا بها والتالي باطل لان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى اي بتعلقها

بفعل العبد بل هو واقع بقدرته خاصة لما سبق من ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات مرجح جميعها صادرة عنه فلو اراد الله

تعالى شيئا من الافعال المقدورة للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما

معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا وقد فرض ذلك المحال

واما اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا وقادرا على ما فرض قدرته عليه

وما لزم فهو ايضا ضرورة لا يختار انه تعالى لا يقدر على مراده من العبد الا ترى انها اعم منها لتعلقها

بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم من عدم تأثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في صورة

الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعني قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية لان

تخلف الاثر بعض في القدرة والنقص لا يكون الا لها ويجوز ان يكون عموم القدرة لا يوجب ذلك

تعلق القدرة بمعنى المعروف المعين اولى وهذا المعنى ضرورة فيما يوصف بتعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان

متساويتين بالقياس اليه كان تأثيرهما في طرفيه على سواء فكون تأثير احدهما اعلى من تأثير الآخر دون العكس ترجيح

بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقوى عليه

من الآخر مع تساويهما في كون ذلك المقدور مقدورا لهما فان قلنا ان القدرة تتفاوت بالشدة والضعف كما يشهد به الدليل

الذي نثبتنا به تأثير القدرة الحادثة بعينه ينفي جميع القدرة الحادثة فلو كان العبد قادرا على فعل مع ان ذلك

الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيئا واراد العبد ضده لزم واقعيه ما ذهب الجهم بن صفوان الترمذي

من نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد في الجبر او توسط بين والتفويض كما هو الحق وانه اي ما ذهب اليه

مكابرة اي جحد مع علمه بما هو معلوم بالبديهة لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار وبين الساقط عنه على

ضرورة وكالاول المختار اي له صفة توجب الصعود عقيبها وتسمى كونها موثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا

دون الثاني اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى السقوط وتندفع الاشكال اللازم من تعلق قدرة الله تعالى وقدرة العبد

بما ذكرناه من عدم تأثير قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا اريد بالقدرة

الا الصفة الموثرة واذ لا تأثير لها كما اعترفتم به فلا قدرة له كان منازعا في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة

المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا

في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال جهم ليست القدرة ولا بثبتها ايضا صفة مؤثرة بمعناها بان

السالم من موانع القدرة وقد سلف عنها كما في القدرة الحادثة عندنا **المقصد الثاني** هل يجوز مقدور بين قادرين

جوزه ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا اي سواء كان من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسبين او

احدهما مؤثرا والآخر كاسبا ويرد على ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن تجويزه جوزه هو

وبحمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما تم اذا كان حصول مراد

احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح كما في هذه الآية واما في غيره فلا نسلم فان المحال انما هو من المخلوق ويجوز ان يكون الحصر
المحال من الله تعالى بين الاخر فلا يكون من جميع مراد الا قدرتين بحكمه وحينئذ لا اختصاص للاصحاب بل مطلقا بين خالق وقادر كاسب
بناء على انا نسلم ان للعبد قدرة غير موثرة في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء
فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تاثيرا ومنعه المعتزلة اي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء
على امتناع قدرة غير موثرة على رأيهم بل لا يكون القدرة عندهم الا موثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدور بين قادرين
والمجوزون من اصحابنا لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة موثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين قادرين موثرين
للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لان الكسب عبارة عن تعلق القدرة فعلا متعلقا القدرة الحادثة وانهما
اي القدرتين الحادثتين لا تتعلق بفعل خارج عن المحل اي محل تلك القدرة الحادثة فلا يتعلق قدرة زيد بفعل عمرو ولا يتصور
اتحاد محل القدرتين واحد بل يكون لكل واحدة منهما محل مستقل وحينئذ يتغايران ولو بالشخص فلا يمكن اجتماع
قدرتين كاسبتين على مقدور واحد بحيث **المقصد الثالث** اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية
يتأتى بها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية
عن الآفات فجعلها امرا عدميا قال الآمدي ان ثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي
في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا الى سلامة الاعضاء وهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع
وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها اي القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة
والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة بعض المقدور وهذا اظهر من ان يخفى **المقصد الرابع**
اختلف في طريق اثباتها اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة وهو انها تعرف وتعلم وجودها
بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد الى السطح بالاختيار والساقط عنه ضروري والمحس حالة الصعود امرا ثابتا
لنا دون حالة السقوط وكذا الحال تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال ابو الهذيل من المعتزلة هو اي
طريق اثباتها تأتي الفعل اي تيسره من بعض الموجودين دون بعض فاذا علمنا ان شخصا فعل من موجود وتعذر من غيره
علمنا ان الاول له قدرة دون الثاني قلنا الممنوع من الفعل قادر عندك على الفعل ومعلوم قدرته عليه مع انه لا يتأتى منه
الفعل حال كونه ممنوعا بل يتعذر عليه فلا يصح طريق اثباتها بتأتي الفعل فان قال ابو الهذيل اي يتأتى الفعل منه اي
من الممنوع بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز
قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف
العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال
ما بهما تأتى الفعل منهما اما ان يكون وجود المصحح مع احدهما دون الاخر وقال ابو علي الجبائي هو اي طريق العلم بالقدرة
العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات قلنا قد يحصل تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافه باضدادها من
النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة وكيف والصحيح للشخص تلك الاضداد لا قدرة اجماعا

قادر

تبين

المقصد

المقصد الخامس قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اي انما توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة
ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا اي وان لم يمتنع
وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه اي في الحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست هي حال الفعل
هف لان كون الشيء مقدما على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني سبقه عليه وعدم سبقه فعلم ان وجود الفعل
فيه مح فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المحال بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة
عليه موجودة ولا شك في وجود القدرة بعد الفعل لا تتصور بمعنى ان يكون موجودة بعده وهو ظاهر فان قيل نحن
لا ندعي ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في تلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة
في الحال اعني حال وجودها متعلقة بايقاع الفعل في ثاني الحال فهي اي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي امكانه اي امكان
الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا اضر بما ذكرتم من ان الفعل ليس ممكنا قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله
قلنا الايقاع الذي هو اثر القدرة الحادثة الفعل واحداثها اياه على ما يحكم ان كان نفس الفعل على معنى ان الاثر نفس الفعل
فهو عين حصول الاثر الذي هو الفعل فيلزم اي فالايقاع مح في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه
وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير للقدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر ولزم التسلسل
بل نقول بين القدرة والفعل ايقاعات بلا نهاية غير متناهية لان الايقاع امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول
اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع محتاج الى مرجح قطعا وهو المراد بالتاثير والايقاع وفيه اي فيما ذكرناه من
دليل الشيخ نظر لرجوع ذلك النظر الى الحقيقة مصرح بعدم امكان حصول الفعل قبل الفعل مح فانه قد يراد به ان حصول الفعل في زمان
بشرط كونه قبل الفعل مح فمسلم ولا كلام فيه اذ لا نزاع فيه لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون تلك الزمان متقدما على الفعل ولا يكون
متقدما عليه بل معه ولا نسلم انه يلزم اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده
حتى يلزم استحالة عدمه بل منع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده
بل هو ممكن في ذاته قطعا ولا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا بل الامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به وقد يراد به معنى
آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لانه يجمع فيه مع عدمه بل بان يفرض خلوه اي خلو ذلك الزمان عن عدم
الفعل ويفرض وقوع الفعل فيه بدلا عن عدمه في نفسه لا يستلزم محالا اذ يجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا
الوجه وذلك الذي ذكرناه من ان الفعل قبل الفعل مح بشرط كونه قبل الفعل وليس مح اذ لم يوجد ذلك الشرط كقعود زيد فانه
مح بشرط قيامه اي مع كونه قائما واما في زمان قعوده فلا يكون اجتماعه محالا لا القعود في نفسه ولا يمتنع وجوده في زمان قيامه فانه
لا يستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار
ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اي اكثرهم القدرة قبل الفعل وتتعلق به ويستحيل
تعلقها بالفعل حال الحدوث ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال بامتناع بقائها حال وجود الفعل وان لم يكن القدرة الباقية
مؤثرة فيه اي في ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانها شرط لوجود

المقدورة كالبنية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اي وجوب البقاء وجوز انتفاء
القدرة حال وجود الفعل كما جوزه وكلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة وتسليم على ان القدرة وتعلقها بالفعل
انما هو قبله لا معه وجوه الاول ان تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود لانه تحصيل الحاصل بل
يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا اصل مبني على ان القدرة الحادثة مؤثرة
وهو وعلى تقدير تسليمه نقول ايجاده اي ايجاد الموجود بذلك الوجود الذي اثر ذلك الايجاد جائز بمعنى ان
يكون ذلك الوجود الذي هو به موجود في زمان الايجاد مستندا الى الموجد ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاده
بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان الشيء مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم
هو المصحح لاستعمال الفاء سيما الوجه الثاني ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على
الباقي حال بقائه والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث
حال حدوثه متحقق الوجود ايضا ونفي كون وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث
لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد والا لتغاير في احكام الانفس قلنا نلتزمه اي نلتزم تعلق
القدرة بالباقي في دوام وجوده بدوام تعلق القدرة به او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة وهي
باحتياج الموجد عن عدم الى المقتضي لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم
يتعلق به القدرة لبقي على عدمه ولو فرضنا وجوده بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم يتعلق
به القدرة لبقي على الوجود ولا يحتاج لكونه محتاجا الواقع او ينقض دليلهم اولا بتاثير العلم في الاتقان فان المؤثر
في اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنته مع الاتقان حال البقاء وان كان ذلك
مشروطا عندهم حال حدوثه وثانيا بتاثير الفعل في كون الفاعل فاعلا فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا
حال الحدوث ويتعذر بكون الفعل فاعلا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء وينقضه ثالثا بمقارنة الارادة
اذ توجيهها اي وجوب مقارنتها للوجود حال الحدوث دون البقاء وقال الآمدي فلو ابوا الفرق بين هذه
الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه اي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث
قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ المفروض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره حدوثها ومن قدمها
قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا وتعلقها في الازل بمقدوره انما هو باعتبار تعلق القدرة
بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك مستغنيا في القدرة الحادثة لكان مستغنيا في القديمة ايضا اجيب عن ذلك بان الفعل
ولا يتعلق به القدرة القديمة قال المصنف وفيه اي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي نظر اذ فيه التزام
لما الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكره في الجواب بان السبب الذي كان المقدور متاخرا عن القدرة
هو ما يبين لمذهبه لا دفع له فان قلت ان الخصم ادعى وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها
ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لما ادعاه قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة فلا بد ان يقال

المراد باحكام النفس الاحكام الذاتية

الفرض ٤

هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور ولذلك يثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة وايضا ان امتنع تعلق
القدرة بالفعل في الازل لاستحالة كون الفعل ازليا فالتعلق اي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيزيد الى ما لا
نهاية اي بحسب هذا التعلق فيجب ان يكون القدرة موجودة قبل التعلق وتعلقها به قبله بزمان محدود وكان الفعل
ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا
فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب
عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا يستوجب الوجود فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم
آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره
مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة المقارنة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد مع الفعل
لا عصيان مع وجوده لا قدرة ولا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها ورفع المؤاخذة عنه
هو كون ما كلف به غير مقدور له فما دام لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب رفع المؤاخذة عنه بترك الفعل المكلف به
وهو باطل باجماع الامة ولو جوزتم تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فلنجوز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض
مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بالخلق سوى كونه غير مقدور له وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز
تكليفه عندنا فلا يلزم جواز التكليف بالخلق المذكور وكذا الفرق وهو ان الايمان من الكافر حال كفره انما هو مقدور له
وان لم يكن وجوده مقدورا له بخلاف خلق الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان
جواز التكليف بخلقها وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا
للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس
بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعلا ولا تركا فلا
يجوز التكليف واما ما ذكروه من قضية الاعذار ووجوب قبولها فمبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي
بطلانها فروع للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه
ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي في تجويزه اي تجويز الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه
في المباشر دون المولد اي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وهذا مبني على ان
القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة الفرع الثاني انهم اتفقوا على انه يمتنع الافعال المقدورة الى ما لا
يحتاج في وقوعه الى آلة كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة
ان القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى عن متعلقها اي يستحيل ان يوجد
القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها بانه هل تتعلق القدرة الحادثة بالفعل عقيبها
اي عقيب وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذا المقدور

الفعل

ترك م

في وقوعه الى آلة كالقائمة بالمحل
اي كالافعال القائمة بمحل القدرة
مثل حركة اليد والى ما يحتاج م

في الحالة الرابعة لا يتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة هكذا وقبل القدرة حال وجودها متعلقة بما بعدها مطلقا
اي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها الى ان يحصل تعلقها بوجود الفعل في الحالة
الثالثة فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائي قال الفاعل في الحالة الاولى
التي قد حدثت فيها القدرة دون الفعل يقال له بعد يفعل وفي الحالة الثانية التي هي حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل
وقال ابنه يقال في الحالة الاولى سيفعل وفي الحالة الثانية يفعل وقال ابن المعتمر يفعل مطلقا اي في الحالتين معا
وما ذهب اليه ابو هاشم اوفق لقواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال
فكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال الفرع الرابع قال ابو الهذيل العلاف
القدرة على افعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان يكون قبلها قال الآمدي
هذه واشباهها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها بادنى النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان في غير مهم
فلذلك اعرضنا عنها المقصد السادس الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة
اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه حال المنع اذ لا فعل فلا قدرة عليه وقالت به
اي بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع
بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور وهو يجامع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا مضادا لنفس المقدور
كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجوديا مولدا لضده اي لضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة المولدة للحركة السفلية
المضادة للحركة العلوية او كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه شرط في وجود
الاحكام دون القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد اي فالواو [illegible] الممنوع قادر على ما منع منه
لكن فرق بين الزمن الذي لا يصح منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لا يكاد احد
منهما غير قادر على الحركة والاستقلال من مكانه الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما ولذلك كان المقيد قادرا على
الحركة دون صاحبه قال الاصحاب الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد
وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة حال القيد الذي هو ضد لها فوجب بقاء
القدرة قطعا والجواب عن الاول انه لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان العادة من الله سبحانه بخلق الفعل
مع القدرة فيه اي في المقيد حال ارتفاع القيد بان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اي عدم جريان العادة بخلق الفعل
مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا القدر من الفرق كاف لشهادة البديهة والجواب عن الثاني انا
نمنع عدم تبدل صفاته حال القيد فان الله يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا ويخلقها فيه حال كونه مطلقا مماثلا
ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه المقصد السابع قال الشيخ
واكثر اصحابنا على كون القدرة تتعلق بالضدين مع الفعل لا قبله انها اي القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء

قال

وكان

لا يتعلق بالضدين لانه لزم اجتماعهما
لوجوب مقارنتها لمتعلقها القدرة
المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة
الواحدة صح

كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك
لانها مع المقدور ولا شك انا نجد عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقالت المعتزلة
اي اكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وتوقف ابو هاشم من بينهم متردد ترددا
فاجاب تارة بان القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة
بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع متعلقاتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة منهما اي من
قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة منهما تتعلق
بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا عند آلتها كلا منهما لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة اي يمتنع
ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال
مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معا دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال
القلوب قال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة
على انها اي القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على التعاقب لا في زمنه الا ان كان مع اعانته
واختلفوا في انها هل تتعلق بها اي بتلك القدرة الواحدة متماثلات في محل واحد في وقت واحد وانهم اي المعتزلة متفقون
ثم احتج الشيخ على تعلق القدرة بالضدين بالضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور
ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده ومنافيه فهو مضطر وملجأ الى الفعل حيث لا يقدر على الانفكاك
عنه لا قادر عليه فيبطل التكليف اذ على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل والترك مبنية الدعوة الى الايمان والطاعات والثواب
والعقاب على الافعال العملية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عنه بانه انما يلزم
كونه مضطرا ان لو كان فعله عن مقدوره بلا قدرة وان اريد به انه مقدور وتعلق قدرته به [illegible] فلا نسلم انه مضطر
سواء كان فعله بالقدرة عليه في نفسه كالمستقل او لا [illegible] فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة
الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يمنعه من التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه بالاجماع
منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره وقال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على
ضده فلنا ان نجيز ان يكون القدرة المتعلقة بها متعددة لا واحدة وقال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة
التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبتها اي نسبة هذه القوة الى الضدين سواء
وهي قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها اي القوة المستجمعة لا تتعلق
بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي اي القوة المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء
كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل متعلق لها
شرط مخصوص يعتبر في وجودها من بين المقدورات المشتركة بتلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها

دون غيرها وهي مع الفعل لان وجود المعلول لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق الا بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة
العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وفيه بحث
هو المتمسك بعض المشايخ ووجهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التأثير ومن ثمة قال الا ان يلتزم من بعضهم هذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك
اللفظي وليس يبعد لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينها وان كانت في بعضها مخالفة بالماهية او بالقوة

المقصد الثامن

العجز عرض موجود مضاد للقدرة بالاتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في اخر قوليه حيث قال انه
اي العجز عدم القدرة ونفى كونه معنى موجودا مع انه يعترف بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كون العجز عرضا
موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا الفرق الضروري بين الزمن والممنوع من الفعل
فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية
هي العجز وليس مثل هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اي التفرقة الضرورية عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها
في الممنوع فان الممنوع قادر على انه كما قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل
العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانه يقال كلاهما محتمل والدليل لم يدل على احدهما كان الاول اولى
بامارة وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن افة تعرض للاعضاء فيكون القدرة اولى
بان لا تكون وجودية لان سلامتها عدم الافة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او ما يجري مجراه
له جعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به
حركته الارتعاشية عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم قال الشيخ
ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود
الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض لا عبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق
المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة وله قول ضعيف هو انه اي العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود
واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا
اليه حيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجوز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين جميعا وذلك اي تجويز على هذا القول تعلق العجز
الواحد بالضدين فانه لم يجوز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز يتعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين في العدم
فيتعلق بالوجود والعجز ايضا بجماعة في كل اسم يتعلق العجز عن المعجوز عنه في هذا القول واما على القول الاول فلا يسبق ولا يتعلق
بالضدين كما عرفت فحاصل القول الاول الذي هو الاصح انه اي العجز ضد القدرة في جهة التعلق فمتعلقهما واحد والا لما
تضادا اي التعلق والقدرة متعلقة بالموجود كما ان متعلق العجز متعلقا به نظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما
تضادتا كان متعلقهما واحدا ولو اختلف متعلقهما لم تتضادا وحاصل القول الثاني هو الاجماع من العقلاء على عجز

الزمن عن القيام مع انه معدوم فالقول به اولى وفيه الاشكال على القول الثاني انه لما تعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز
المتحدي بمعارضة القرآن اي يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله
وانه خلاف الاجماع لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان العاجز
انما يكون كذلك بالنسبة الى ما اعجزه الايجاد مستحيلا وقد يمكن الجواب عن الاشكال الثاني بان العجز يقال بالاشتراك اللفظي لعدم
القدرة وبهذا المعنى يوصف به الحق ويستعمل الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون
الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوليه على
هذين المعنيين كما اشار اليه المقصد التاسع القدرة هل هي تابعة للعلم وللارادة فالمعتزلة فيه خلاف فمن قال منهم هي
تابعة للارادة فلا بد ان يكون المقدور تبعا للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها اما باقتضاء نوعي على وفق الارادة فيكون
المقدور تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم هي تابعة للعلم فلان صاحب الملكة في صناعة او اثر ما من شأنه يتصل عنها
افعال محكمة متقنة لا تقصدها اي لا تقصد تفاصيل اجزائها او لو قصد صاحب تلك الملكة على تلك الوجوه من التحسين والاحكام فان
الكاتب يحاول ما يراعيه فان كثيرا في حروف واحدة لا يقصد اليها ولو لاحظها وقصد اليها لما تيسر له كثير منها وانما الا
فعل حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها المقصد العاشر هل النوم ضد للعلم
فلا يكون فعل النائم مقدورا له او ليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول اتفقت المعتزلة وكثير منا على
امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة بالتجربة ثم اختلف المجوزون في
هذه الافعال القليلة فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره
من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر
الادراكات وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا نقطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية
بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الاشعري من يدعي الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ما يقاد يده
في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ فلم يفرق ومن ادعى التسوية بينهما في النائم لم يبعد
عن الشك في تسويتهما في حق المتيقظ وهو بعيد عن المعقول قال وهذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي
نوع غرابة فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا في حق المستيقظ فلعل الا سقاط شرطه الا
او النوم مانع منه ولنا كان يقابل ان يقول لما كان النوم مضادا للعلم وسائر الادراكات فما تقول فيما يراه النائم ويدركه
بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اي جمهورهم واما عند المعتزلة فلفقد
شرائط الادراك حالة النوم من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى
غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراك فما يراه النائم ليس من الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام
الباطلة واما عند الاصحاب فلم يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك اي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلا تنافي
الادراك حالة النوم خلاف العادة اي لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نائم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه

فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقيا بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاذ ابو اسحق انه اى النائم ادرك حقا بلا شبهة
اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من ابصار المبصرات وسمع المسموعات وذوق المذوقات وغيرها من الادراكات
وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اى فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان
ولزم السفسطة والقدح في الامور المعلومة حقيتها بالبديهة ثم خالف الاستاذ في كون النوم ضدا للادراك لكنه زعم
ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وقال الحكماء
الرؤيا في النوم بواسطة الحس المشترك وذلك ان الحس المشترك يجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور
المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التى من شانها تركيب
الصور اذا ركبت صورة وربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية
فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك من طبائع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه
دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت من هذا الفعل اعنى رسم الصورة في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن
فعلها احدهما ورود الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا اشتغل بهذه الصور لم يتسع لاستثبات الصور التى
تركبها المتخيلة فتعوقها وذلك عن فعلها القوى العاقلة وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها
فتعوق بذلك عن فعلها فاذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهرت سلطنتها في الصورة ولذلك ان
الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك ورود الصور من الخارج فيتسع لاستثبات الصور من الداخل فاذا عرفت هذا فنقول
ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه فتكون كذلك اى موجودة في الحس المشترك فلا يكون ما راه
معدوما وحينئذ لا يرد ذلك المدرك عليه اى على الحس المشترك من النفس الناطقة وهى تأخذه من العقل الفعال
فان جميع صور الكائنات من الازل الى الابد مرتسمة فيه بل في جميع المبادى العالية كالملائكة السماوية ومن شان النفس
الناطقة ان تتصل بتلك المبادى اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الان
استعدادها لتلقيها اذ ما بينهما نحو من الشبه فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ وربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من
احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس لرأتها ولو كانت متجردة الهمة
الى المعقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلى المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال اى القوة المتخيلة
بالقبيل الخيالى عليه من المحاكاة والانتقال من شيء الى اخر مشابه له بوجه ما ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب
بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى صورا اى تلبسه صورا جزئية اشار الى ذلك الامر الكلى وبعدها
منه فيحتاج في معرفة ما ارتسم في النفس على الوجه الكلى الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا بالتجريد الى ان يناله
النائم عن تلك الصور التى صورها المتخيلة حتى يحصل المعبر بهذا التجريد ما شاهدته او ما تهم على حسب تصرف المتخيلة في التصوير
والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطابق لما في نفس الامر وقد لا تتصرف فيه اى فيما اخذته
النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما راه النائم من غير حاجة في الرؤيا

لانه

الى التعبير ومن تصرفه فيه تصرفا كثيرا استعمل فيه النظر ومن ذلك النظر الى الاخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في
تلك النظار وهي مبنى على العمر طرق الوصول الى الوجه الثانى انه يرد عليه اى على الحس المشترك الامر المعين بل
اما من الخيال الذى هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت
الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية ولذلك فان من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في
منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فيصير مشاهدة مع ان
تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجية وقد تنفصل المتخيلة بعض الصور المتادية اليه من الخارج وترسمها
هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما مما هو حصر من كيفيات خلط من الاخلاط الاربعة او بخار
يثار المرض اذا اثار خلطا او بخارا او تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات
ولذلك فان الذى غلب عليه الصفراء يرى في حلمه الاشياء الحمر والصفراوى يرى النيران والاشعة والسوداوى يرى الجبال والادخنة
والبلغمى يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك
تسميه الوارد من عالم الخيال دعما او حبسه مرض او غلبة خلط من قبيل اضغاث الاحلام لا تقع هى ولا تعبير بل لا
تعبير له فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والبحث الاول لعلها لم تخلق بمن يمكن من حمل ماية من قعط
ولا يتمكن من حمل ماية اخرى معها اى مع الماية الاولى فقيل هو عاجز عن حملها اى عن حمل الماية الاخرى وهذا هو الملائم
لكلام الامدى في ابكار الافكار في الموجود في … وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى فلا يقال
هو عاجز عن حمل الماية الاخرى ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر على حمل احديهما اى احدى المايتين من غير تعيين …
قادر على احديهما من غير تعيين اى هو قادر على حمل ماية من غير تعيين من جملة وليس بقادر على حمل ماية منها بعينه
والكل اى جميع هذه الاقوال الثلثة مناقض لاصلهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان الماية
الاخرى بعينه كانت غير معينة من جنس مقدور العبد والقول بانه عاجز عنها غير قادر عليها انما نقض لذلك الاصل
فان قيل مذهبنا ما ذكر لكن لا مطلقا بل بشرط وهو انه لا يتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد بمحل واحد
من جنس واحد باكثر من جزء واحد ولو كانت القدرة على حمل ماية قدرة على حمل ماية اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا
المشروط بما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك وهو مختلف يعنى ان المقدور هنا هو الحركة
ومحلها المايتان وهو متعدد لا الواحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا
الا انه لم يوجد له من القدرة الا ما يوازى الاعتمادات في اجزاء الماية فهو لا يقدر على حمل الجميع لا زيادة في القدرة ما يوازيه
لاعتمادات الماية الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزايد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وان تخلص في الماية الثانية …
فما تقولون في ماية اخرى منفصلة عن الماية المحمولة فان قلتم انه يمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير
ما يوازى اعتمادات الاولى فهلا تجوزون ذلك في المايتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التى يمكن بها من
حمل المحمول بعد ما انفصلت منه … لا محالة لان المقدور من جنس واحد ومحلها مختلف الفرع الثانى يختص بعد …

حمل

شتين

سيما على حمل ما لم يقدر عليه اي على حمل الباقي وحمله ما هو اصلف المعتزلة هاهنا فمنهم من قال لا يكون
حملها واقعا بقدرة كل واحد فكل منهما تعلقت قدرته بكل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يتعلق حال الانفراد ويلزمه
اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد ويستغني بكل منهما عن الآخر وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما
وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا ومنهم من قال وهو ابو عباد الصيمري والكعبي هو اي الحامل للبعض لا يشاركه فيه
صاحبه واكثر حامل للبعض الآخر كل منهما لا يحمل الا جزءا واحدا من المائة المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا بد
ان يكون فعل كل منهما في بعض معين [illegible] ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد
من القادرين على السوية فلا تعين بين منهما الفعل احدهما الفرع الثالث هو مبني على ان القدرة الحادثة والتوليد
ايضا قالوا القدرة الواحدة من تولد [illegible] حركات متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة
واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا [illegible]
في تلك الجهات في آنات [illegible] المجتمعة كاجزاء متلاصقة ولا يجوز ان يولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان يحرك
معا الى جهة واحدة بل يجمع على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك
العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك الجزء الآخر فيكون هناك عشرة قدر بازاء العشرة اجزاء ويجب ان يكون عدد
القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة والا اي وان لم يكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة
على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء بعينه على تحريك جزء ثان كان اي تلك القدرة وذكرها
ساويا للتمكن قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يقدر البقة على تحريك الجبل
وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان ما بنيا عليه اولا ثم قال الآمدي هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو مبني
بسبل تحكمات البارد [illegible] فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتعددة ويوجب في
كل واحد منها ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك
سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا نرى لذلك سببا
غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا
الا انه لا يدل على وجوب [illegible] لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات متعددة لاجزاء الجواز
ان يقال جرى عادته بعدم خلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة
على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر بعدد الاجزاء ولا يخصص ذلك [illegible] الجبائي وابنه قال
انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى ان القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب
انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على اصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة
التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا يوجد فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة
وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قد يزول

واجب

ابو عباد الصيمري

حركة

المانع

المانع فعلم بان لو حصل قدرة بموازاة لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما
هو المناسب لكن الموجود في كثير من نسخ الكتاب هكذا الرابع اي من الفروع قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك لا القدرة فانه
مانع عن المشي لمن هو قادر عليه [illegible] كون القدرة مانعا عن الفعل فرع ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على
فعل ممنوعا عنه اذ لا يحال المنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا مما سبق وجوب كون
القدرة مع الفعل لا قبله وبه اي يكون الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر على حمل المائة من قادرا على
حمل المائة الاخرى معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وقد يبحث لان كون الاجتماع مانعا عن الفعل يقتضي كون القادر
قادرا على حمل الاخرى ممنوعا عنه لكونه غير قادر عليه الحادي عشر اي من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من الناسخ
فان هذا البحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم
في شرح هذا الكتاب كان هذه فروعا اربعا وان جعل فرعا على حدة كان هذه فروعا خمسا وانما جعله مقصدا حادي عشر
فلا وجه له القدرة المحركة متفاوتة [illegible] في نفسه وتقوى على التصعيد والرفع الى جهة الفوق [illegible]
من جهة [illegible] وبين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ونعلم ان رمي شيء الى فوق ابعد من تحريكه
دحرجة وعليه اي على المنع البهشمية اي الطائفة التابعة لابي هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة وآلة
على القدرة المحركة [illegible] ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكائنة على القدرة الواحدة [illegible]
الى ما زيد عليها **المقصد الثاني عشر** بل الحادي عشر لما عرفت القدرة مغايرة للمزاج [illegible] ولما ان المزاج اثره
من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوى اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي الحقيقة
من جنسها الا انها منكسرة وضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من
احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها [illegible] فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة
فانها ليست [illegible] بالمحسوس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي كيفية تابعة له الثاني المزاج
قد يمانع القدرة كما في المغلوب فان من اصابه لغوب واعياء يصدر عنه افعاله الاختيارية [illegible]
في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج **المقصد الثالث** عشر بل الثاني عشر قال الامام الرازي
لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية
الوجود عن الناس [illegible] ان القوة بهذا المعنى مبدأ [illegible] المبدأ هو القدرة اعني كون الحيوان ان شاء فعل وان شاء
لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان مزاولة الحركات الشاقة يكون بانفعال عنها [illegible] على اتمام فعله
فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الشدة وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال
ثم ان القدرة وصفا [illegible] الجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولهذا لازم هو الامكان لان القادر الى صح منه ان يفعل وصح منه
ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى [illegible] الجنس وذلك اللازم [illegible] بالقوة
اي يمكن ان يصير [illegible] والوجود بالفعل وان كان في الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى الذي وضع له لفظ القوة

التحريك

ح

اذا كان متعلقا بالفعل فلما سمى ههنا الامكان قوة سمى الامر الذى يتعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا و(المهندسون)
يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن فى ذلك الخط حصوله اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من ان حركة سطح المربع بحركة
ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة يقوى على ضلعيها اى مربعه يساوى مربعيهما واذا استقرت هذه المعانى
(فى) على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما فى الكتاب فنقول القوة تقال للقدرة والمراد ههنا جنسها اى المقصد من هذا المقصد
بيان القوة التى هى جنس القدرة فهو كما قال ابن سينا مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو
آخر ليدخل فيه ما اذا كان المحل المعالج نفسه فانه من حيث هو عالم بصناعة الطب فاعل لمعالجتها ومتاثر من
حيث هو جسم منفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبنى على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس
ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج (المتأثر) هو البدن وهما متغايران بالذات فلا وجه لان يقال يعالج الانسان
نفسه اى البدن الذى هو آلة نفسه وانما كان هذا القيد موجبا لدخول ما كان خارجا عنه لان
المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان المغاير بالاعتبار كاف ثم القوة بهذا المعنى تنقسم الى
اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا
فالاول القوة الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية ونحوها والثالث الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها
قال الامام الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا يكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل هو العرض
العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض فى وصف جنسى ثم يقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اى هذا الامكان سبب
القدرة عليه اى على الشئ الذى يتعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما تؤثر مع الارادة التى يجب تعلقها
بمعدوم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذى يقابل الفعل لم تؤثر القدرة فى ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة
بحسب الظن ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها واما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما
زعمه الامام الرازى ووجهه بان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك كما نقلناه ولان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان
الذاتى المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المص وهذا اى الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتى فان الذاتى
الامكان الذاتى قد يقارن الفعل فان الشئ بالفعل يمكن وجوده امكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين اى طرفى الوجود والعدم
فان امكن الوجود امكن العدم ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون
وجود السواد وعدمه بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتى اذا اقترن بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل
ويسمى بالقوة قلت قد يكون كذلك كما فى مثال السواد وقد لا يكون كما فى الهواء يمكن ان يكون ماء فهذا الامكان ذاتى وان امكان
الذاتى والنطفة ان يكون انسانا مع صدق قولنا الانسان من النطفة بالانسان بالضرورة ومثاله وقد يقال القوة فى العرف
للقدرة نفسها وهو اكثر لما ذكره اولا وقد يقال القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة توهم ان القوة
بهذا المعنى سبب للقدرة ومقابل لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة سبب لهذه القوة على ما صرح به فان القوة
بهذا المعنى كانها زيادة وشدة فى المعنى الذى هو القدرة وقد يقال المراد ههنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها ويقال

مختلفة ٥

القوة ٤

وان ٤

والنطفة ٥

القوة

القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية وهى بمعنى القدرة اذا قصد كلاما عارضا من الكيفيات
النفسانية **المقصد الثالث عشر** فى الخلق المشهور انه ملكة يصدر بها عنها اى عن النفس بسببها الافعال
بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يتروى فى حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يتفكر فى نغمة نغمة او فى نقرة نقرة
والكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم يكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا خلقا
واذا كانت مبدأ له بعد فكر وتامل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة
هى مبدأ لما هو كمال ورذيلة هى مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها
بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احديها القوة التى تعقل بها ما يحتاج الى تدبيرها وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيتها
القوة التى بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما يدفع بها ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة
غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هى الوسط من احوال هذه
القوى والرذيلة هى الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اى غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئا منهما اى من الوسط والاطراف
فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هى الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هى الاطراف لكل واحد
ثلثة منها من جنس الافراط وثلثة اخرى من جنس التفريط فكلا طرفى كل الامور ذميم فالعفة هيئة للقوة الشهوية متوسطة
بين الفجور الذى هو افراط هذه القوة والخمود الذى هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور
الذى هو افراط هذه القوة والجبن الذى هو تفريطها والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة
التى هى افراط هذه القوة والبلاهة التى هى تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها تسمى عدالة
ومقابل العدالة الذى هو اصل الجور وفى الملخص ونظر بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هى احد قسمى الحكمة النظرية حيث
قسم الحكمة اما نظرية واما عملية وهو غلط اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة من افعال الجربزة والغباوة
والمراد بالحكمة العملية العلم بالامور التى وجودها من اعمالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة
وقد تبين مما قلنا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا
سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور فى القوة العملية دون النظرية
فان هذه القوة اعنى النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة يكون
افضل من كل واحدة من اجزائها الا من الحكمة النظرية اذ الكمال الاشرف من هو من هويته بصفاته والمقصود من اعماله فى المبدأ والمعاد
والاطلاع على حقائق مخلوقاته وانواع الخلق ليست داخلة فى العدالة كما نظر بادنى تأمل ثم ان معالجتهم لمن له فطرة سليمة والخلق
مغاير للقدرة لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس معتبرا فى ذلك فى اصل القدرة والقدرة لا يعتبر
فى تعلقها ان يكون مع الفعل الا وقت ذلك عند الاشاعرة فى القدرة والفرق بينهما ظاهر بينهما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين
على السواء فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفى الفعل واحد الضدين كما تشاهد فى تغيير
كيفيات نفسانية [illegible] النوع الثالث والرابع الاولى من هذه الامور العرضية المحسوسة وهى الاشياء المحسوسة [illegible]

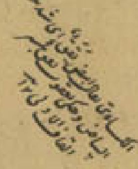
حرف ٥

ما هى ٥

[illegible]

ارادة بكرامتنا وبثوبتنا على الابد ومحبتنا لله نعم ارادتنا الطاعة وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله
كيفية روحانية مرتبة على تصور الكمال المطلق الذي هو على الاسم ايضا وبعضه للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار
واما محبتنا الغير فكيفية مترتبة على تحصيل كمال ما فيه من لذة او منفعة او مشاكلة كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم
لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه الثاني من تلك الامور عند المعتزلة ان الرضا هو الارادة فاذا رضي الله العبادة
الكفر لم يكن مريدا له اصلا وعندنا ان الرضا هو ترك الاعتراض بالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنه لانه يعترض عليه
الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم الفعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض
لضده او لم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اي
عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق به اي بالترك الذم
والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك وقيل انه اي الترك من افعال القلوب لانه انصراف
القلب عن الفعل وكف النفس عنه بارادة وقيل هو اي الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اي عدم الفعل مستمر من
الازل فلا يصلح ان يكون العدم مقدورا لحادث وقد يقال دوام استمراره مقدور له اذ له ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه
فيصح ان يكون العدم اثر القدرة والواو لا بد ان يكون كلا الضدين مقدورا حتى يكون له تمكن فعل احدهما تاركا
للاخر واذا لم يكن احدهما وكلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك صعوده الصعق الى السماء وكالترك لحركة
الاضطرار ترك حركة الاختيار وكالترك لحركة الاضطرار للصعق الرابع من تلك الامور العزم هو جزم الارادة بعد التردد
الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل
التحير وان ترجح حصل العزم وهذا كله اي الذي ذكرناه في تفسير افعال الترك مما يصح ان يعترضها اي الارادة بالصفة
المخصصة لاحد طرفي المقدور المعلوم بل بالميل وما يتصف به من اعتقاد النفع او ظنه واما اذا فسرناها بالصفة المخصصة
فلا يصح ان الصفة المخصصة قد يخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان يقارنه
الصفة المخصصة **النوع الخامس** من انواع الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات النفسانية ونذكر في هذا النوع مقصدان
الاول اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميز بينهما وعن
ما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لحصول ماهيتهما فان الاحساس الوجداني يعرفنا بهما افاد العلم بهما الخاصة على وجه لا يتأتى
لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف نعم قد يقصد المحسوسات
شرح الاسم ويذكر لخواص يعلم الالتباس اللفظي فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث انه ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو
منافر والمنافر هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة
السامعة والجاه اي وكالجاه والرفعة والتغلب للغضبية وكادراك معاني الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية
وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه صحة ونجاة من العطب والهلاك فانه
ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم

يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لا لذة وبهذا ظهر ان فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم وقال الامام الرازي
وذلك اي كون اللذة عين الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والجماع حالة
مخصوصة هي لذة ونعلم ان هناك ادراكا للملائم الذي هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او حالة
وراء ذلك الادراك مسببة عنه اي اللذة او ادراك هل يمكن ان تحصل اللذة بسبب اخر مغاير لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن
حصول ذلك الادراك بدون اللذة اولا يمكن فلم يتحقق شيء من هذه الامور بدليل يوجب الوقوف فيه اي في الكل الى قيام
البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر قلت ليت شعري ماذا اراد بهذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي
واجلى من تصور الملائم والمنافر قلت لعله اورد على من ادعى احتياجهما الى التعريف وقد يقال ان معناهما عن انهما تصور
الكنه بالغ من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه يبلغ ما ذكر في تعريفهما لا تستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب
الرازي لا لذة اي ليست اللذة امرا محققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هي زوال الالم والى هذا اشار بقوله وما تصورتها
اي من اللذة انما هي دفع الالم من الالام كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة المني الى اوعيته وبالجملة
ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اي عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية ولا نمنع نحن
جواز ان يكون ذلك اي دفع الالم وزواله احد اسبابها اي اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها
فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت حالة طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة
انما النزاع في حصرها فيه ولنا على بطلان حصرها انه اي اللذة ويذكر الضمير للنظر الى الخبر دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة امر
وراء زوال الالم وثانيهما انه لا يمكن ان تحصل اللذة بطريق اخر سوى دفع الالم ومما ينبه على انه قد تحدث اللذة
بطريق سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه كان يقع نظره على وجه حسن بغتة اي اللذة التي اوجبها ذلك الشيء وقع
لالم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بلا شعور وكذلك الموجب للذة دفعة مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال فجأة
والاطلاع على مسألة علمية فجأة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم يعتقد انها ضرورة دفع الالم على تقدير
كونه سبب الحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال الادراكات بهذه الاشياء [illegible]
[illegible]
وادا حصل الجزئيات اخر يعيض بعض اخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الالم ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتي تفرق
الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال
لانه يشدد يكثف ويجمع فيوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه فيلزم من ذلك تفرقها عما انجذبت عنه والاستواء في الحالة الطبيعية
ولذلك يشتد وجع الاعضاء النقي لشدة ... والحامض من المرة ... المزاج ... والعاض
... المسبب للمزاج ... الاصوات ...
... وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع وانكره الامام
الرازي قال من ... بسكين ... تفرق الاتصال



سببا ذاتيا وربما لا يمنع التخلف عنه وحيث يخلو الالم عن القطع والتفرق ظهر انه ليس سببا له كما بل تفرق الاتصال
الحاصل بالقطع بعد العضو لسوء المزاج الذي هو الموجع وحصل له تسدد عن زمانا وان كان زمانا ما ثابتا فلذا ربما يتبدل في
العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج ... يحصل الالم الذي هو ... وربما احتج الامام على ما انكره من كون تفرق
الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا
للالم الذي هو وجودي بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذي بمداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور دخول المداخلة
الا بتفريق ما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المتغذي بالفعل ان فرق اتصال اجزاء المتغذي وتوسط بينها
وشبه بها ولا يعتد به حاصل للاكثر اجزاء المتغذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق حاصلا للاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات
فيجب ان يولم المتغذي وليس كذلك لان المتغذي لا يجد الالم اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات وكذا النمو لا يحصل الا
بتفرق الاتصال مع انه لا يولم ... اعضاء البدن لا يشك احد انها في التحلل ... لا معنى له الا ان يحصل عن العضو
ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان التحلل هو بالحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه
فيكون تفرق الاتصال شاملا للظاهر والباطن واعماقه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق
في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك
التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يخص عضوا من البدن دون عضو بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق
الناشي منها في الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الاعضاء بل هي حالة لا تعالج تلك التفرقات ... الا ان الالم بها لما استمرت
لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فاذا لم يحس به
لا يتحقق الموجب الذي لا يكون الا على عدم قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مولم قلنا انه تفرق الاتصال استعقب
سوء المزاج الذي هو المولم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبع كل منها الى اعضاء الكيفية الخارجة
عن الاعتدال والفاعل للمزاج الذي هو طبائعها لا التفرق العدمي ولا بد من حصول العلم بسبب الوجود في اجتماع في الشخص
بحيث يحمل الراي في هؤلاء الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام انما تحدث لحدوث المزاج من
مبدأ عالم القدس فانما تحصل الاعراض والصور في تلك الاجسام لاجل ما فيها من الاستعداد فالجسم المركب تصورة او كيفية
لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصورة والكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للالم هو الالم ثبوتا
واستعدادا هو المزاج لا التفرق وقد ابن سينا للالم سببا اخر فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على
ما ذكره حال الشيخ وثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل
مزاجه الطبيعي ويمكن فيه بحيث يصير كان المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بالكلية
عن الاعتدال المولم من جهة ان سوء المزاج المختلف وذلك لان سوء المزاج المختلف سبب للالم يولم لشعوره العضو
بتغيره لانه لم يكن بالفعل مستعدا فاما من جهة الكيفية ولو كان المولم هو تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف
سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان اني ولمي اما الاني فلان حرارة الدق اقوى من حرارة صاحب الغب بكثير

لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومنزيلة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط اصفر اوي على اعضاء
هي على مزاجها الطبيعي حتى لو انتحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على مزاجها الاصلي والثاني بين المذكورين اعني حرارة الغب
من ذلك ورد الاول فان صاحب الغب يحس بالتهاب اشد ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق واما اللمية فان
الاحساس شرطه المخالفة لان الكيفية الحاصلة في كيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتيهما لا يحصل تاثر الحاس من المحسوس
فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر واذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو وازالت الممكن كيفية العضو
الاصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثم كيفيتان متنافرتان فلم يكن فعل وانفعال فلا احساس اي بالمنافي
الذي هو تلك الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق
المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم ولذلك اي ولان شرط الاحساس التاثر الموقوف على المخالفة والمنافاة كان
المحسوسات اذا استمرت بها اي بالاحساس ضعف الشعور بها اشد ضعفا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها
فضعف التاثر والاحساس حتى يعدم الشعور بها اي بتلك المحسوسات المستمرة ويحصل التوافق بين كيفيتي الحاس والمحسوس
وان شئت شاهدا على ما ذكرناه فتفكر من دخل الحمام فانه عند دخوله فيه يستسخن الماء الحار بحيث يتنفر منه ويتاذى به
وذلك للمخالفة الكيفية بينه وبين الماء حتى اذا لبث فيه قدر ساعة اثر فيه هواء الحمام فسخن وصار كيفيته بينه وبين
كيفية الماء فتلذ لان ذلك يستحسنه بل ربما استبرده زيادة سخونته بل لاجل الهواء على سخونة الماء **الفصل الثاني**
الصحة ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول من الفن الثاني ... حاله لم يكشف بذكر احسن مما سبق على ان الصحة قد يكون
راسخة وقد لا تكون كالصحة الناقهة يصدر عنها اي يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة غير
ماوفة وهذا التعريف يعم انواعها ... صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا ولم يعتبر فيه الا كون
الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة
وجب ان يكون صحيحا ويما يختص الصحة ويميزها بالحيوان او بالانسان فقال الصحة كيفية لبدن الحيوان الى اخر ما سلم
او قال كيفية لبدن الانسان الى اخره كما وقع مجموعا في كلام ابن سينا اما الاول فكما عرفت واما الثاني فهو ذكره في الفصل
الثاني من سابعة قاطيغورياس من منطق الشفاء فانه قال ان تلك الصحة ملكة في جسم حيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية
وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة وكان ترك ذكر الحالة هنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما لانها الملكة فيما ذكره
في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب الحيوان حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازي على جعلها اي جعل الصحة من الحالة والملكة اي
من الكيفيات النفسانية سوالا هو ان مقابلها المرض وليس المرض منها اي من الكيفيات النفسانية فلا يكون الصحة ايضا
منها واما ما قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه اي انواع المرض بحسبه بالاتفاق الاطباء ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال وهي اي هذه الانواع المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة او من مقولة الوضع او عدمية فان سوء
المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا يبقى الافعال سليمة

وهناك امور بالقوة تلك الكيفية وكيفيات غريبة منافرة وانفصال للصورة بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك
الكيفية كان تعالل الجرم الذي يلحقه بالحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة
منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن انفصال الصورة بها كان من قبيل الانفعال والاقرب الى الصواب هو الاقسام الثلثة
على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد
مجرى مخل بالافعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية بل هي وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف
وانفصال الصورة بها ليس معلولا ان يجعل واطلق المرض عليها على اعتبار الوضع مثل سوء التركيب واما تفرق الاتصال
فظاهر انه عدمي فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض
كيفيات نفسانية عرضها وعدلوا بها عن الامور المذكورة ونحوها بالافعال ولا شيء منها اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم
بكيفية نفسانية فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي
هو جنسها منها ايضا فلا تكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي هي اقسام المرض وهي
المزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال الملائم واما عن امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين
لا تكون الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل
الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذي
ذكر للصحة شكوكا واجاب عنها ايضا الاول سلمنا ان الملكة على الحالة الاولى فلا تكون الكيفية النفسانية التي هي
الصحة او الحالة التي هي الصحة ملكة قلنا الملكة اتفق على انها صحة والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فمن ذلك
لذلك او لان الملكة عامة للحالة والعلة العامة مستعملة في الرسوم وان كان يسلط بخلاف في الوجه الثاني فيه اي في الحد اضطراب
اذ اسند فيه الفعل وصدوره الى الموضوع والى الصحة فان قوله تصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك
الحالة او الملكة وقوله عن الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع ولا يكون المسند اليه الفعل بحسب الواقع الا احدهما
لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل منهما فاعلا له على حدة قلنا الموضوع فاعل الفعل السليم
والصحة آلته وصدور الفعل السليم عنه متوقف عليها اذ لولاها لما صدر عنه كما انه كالآلة وقد صرح بهذا المعنى الشيخ في
الثاني وفي الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشيء
الا انا وان عادوا باه الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري اي يحوجنا الى معرفة الصحيح عرفنا الصحة بالصحة قلنا
السلامة الماخوذة في تعريف صحة البدن هي صحة الافعال والصحة في الافعال المحسوسة معلومة بما ونه الحس والصحة في البدن
غير محسوسة فعرفنا غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى فلا اشكال والدافع للشبهة الذي ذكرناه من جعل الصحة وما يعلو به
والمرض خلاف الصحة فهو ما يقابلها هي حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لذاتها غير سليمة بل مآفة وهذا يعم انواع
الامراض في الحيوانات والنباتات ومن خص ما ها هنا بما يقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان فانت خبير بما ورد على هذا الحد
مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد مقابل الصحة تقابل التضاد وفي العادة

ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من ما بعد الطبيعة من الشفاء على ما سنذكره في الفصل الثالث من هذه المقالة
السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالمعنى الذي تستعمله من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة وفي المباحث المشرقية انه لا منافاة بين كلاميه اذ يحتمل ان المرض اسم لما يعرض بما يعم الامر الذي كان مبدأ
للافعال السليمة وما يضادها من ان الافعال المآفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني
مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان كان في المرض بعض سلامة الافعال فذلك لكونه عدم الصحة المقتضية
للسلامة وان انتفت هناك آفة وحينئذ فلا بد من ثبات هيئة بعضها وكان ابن سينا كان يريد ذلك فلا واسطة
بينهما اي بين الصحة والمرض المعرفين بحد من المعرفين اذ الخروج عن النفي والاثبات فالكيفية التي بها تصدر الافعال
عن موضوعها اما ان يكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة
وسماها الحالة الثالثة فعال الناقه ومن بعض اعضائه آفة او يمرض مرة كالمشايخ ويصح مرة كالصيف فالصحيح لا مرض
ذات قطع ان ذلك اي اثبات الواسطة بينهما انما هو لاهماله شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة فتعلم انه اذا
روعي شروط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من
ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعي الشرايط المعتبرة في التقابل
وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو اي امتناع الواسطة بينهما باعتبار شرايط التقابل فانه اذا اهمل شيء من
شرايطها جاز ان يقع بينهما ما يعارج الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو الصحة لا مرض وهو بعد
نسي الشرايط التي يجب ان تراعى فيما له وسط والسلوب وسط وتلك الشرايط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد
ويكون الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد وعضو بعينه
من عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك
فلا واسطة بينهما الا ان يجعل الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شرط لا حاجة اليه مثل ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع
الافعال بصحيح سالم المعنى من كل عضو ويخرج من كل بعض اعضائه مآوف او في كل وقت فيخرج من يصح مرة ويمرض
مرة والا يكون هناك كل يتعقل ادعى بعض من قوله الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل او يشترط في حد المرض آفة جميع الافعال
من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فيخرج الامور المذكورة من حد ايضا وقد ثبتت الواسطة حينئذ الا ان النزاع ح يكون
لفظيا **الفصل الثالث** من فصول التعليم الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان **الاول** انها اي
الكيفيات المختصة بالكميات عارضة للكم اما وحدها فللمنفصل كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكالاولية
والتركب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد والمتصلة المثلث في التربيع اي كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع
وكالتخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل
وهو عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع اعتبار لون قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات
هو الكيفية التي تعرض اولا وبالذات للكميات ثم بتوسطها للاجسام وذلك ما يكون كيفية التعليمية كالشكل العارض للمقدار

واما الجزئية كالخلقة فانها كيفية لسطح جرمها الذي هو الشكل فان قبيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي ولولاه لم يكن خلقة قلنا
العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية ما مخصوصة وكلا القسمين عارض للكمية كاللون حامله
الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي لا سطح الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون فكذا الجزء في الخلقة
حامله الاول هو الشكل والخلقة عارضة للذات للكم والشك في ترجيح على ما ان يكون اللون والضوء داخلا في هذا النوع من الكيفيات
لان حاملهما الاول هو السطح اذ اللون لا يتصف به جسم [illegible] من بعد كونه ذا لون من احوال الجسم وكذا الصوت في المقتضي
بالذات كالسمن والهزال المختصان بالسطح والمسائل [illegible] قوله كالزاوية يدل على ان الزاوية كالخلقة في انها كيفية من الكيفيات المختصة
بالكم اسم عرضها ولست كذلك بل لعل [illegible] فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما لا باستقامة فالزاوية هي
تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما توهم واشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة
دون مطلقها المساوي للزاوية المجسمة والمختصة ان الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان
يتحد الخطان خطا واحدا اذا [illegible] او اتصل خطان بنقطة على سطح من غير ان يتحدا كما عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة المجسمة
[illegible] من الخطوط المتصلين هي الزاوية وقد يطلق الزاوية على المعنى في الزاوية كما يطلق الشكل على الشكل وليس [illegible] في تحقيقها
احاطة ما من كل السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتها به كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يحيط بها يكون هناك
خط آخر يحيط معهما بها ولذلك يكون ذلك الخطان مساويين او غير مساويين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه
من الاحاطة التامة والشكل العارض للمثلث موقوف على اضلاع ثلاثة وكل واحد من زواياه موقوف على ضلعين فقط وبقي اذا
من غير ان يتحد الاخر الخ اذ اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة او لم تتصل باستقامة لم يحصل عند ذلك هيئة
اصلا مع الاستقامة ان الزاوية على المعنى المذكور من مقولة الكيف وفيهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت
والمساواة في انها ايضا تتصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفا وثلثا لزاوية اخرى ولا شك ان هذه الصفات اعراض
ذاتية للكم فيكون الزاوية كما ولذلك عرف السطحية بانها سطح يحيط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا
والجواب ان هذا الاستدلال انما يتم لو كان قبول ذلك التفاوت والتجزي لها اي للزاوية بالذات حتى يلزم
كونها كما وانه ممنوع لجواز ان يكون لها ذلك لا من حيث الموضوع الذي هو الزاوية عارض للكم كما في الشكل فانه
عرض له ذلك بواسطة موضوعه الذي هو الكم وبتقدير ان يبطل كون الزاوية من الكم انها تبطل بالتضعيف وتفرع اما
القائمة فانها كلما تبطل بالتضعيف مرة واحدة [illegible] زاويتان [illegible] واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة
بالتضعيف مرة [illegible] بخلاف الكم فانه لا يبطل بالتضعيف فلا تبطل فلا يكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم
ولا يكون مطلق الزاوية من مقولة الكم [illegible] ولو ابطل التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها اذ كل زاوية زيد
عليها ما يجعلها مساوية لقائمة [illegible] واما الضعيف [illegible] تبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر
من نصف قائمة واكبر [illegible] من الخط الاخر ثم يلزم من ضعف المنفرجة بطلان
بعضها ولو كان الحادة تلك الحادة اذا اضعفت مرارا بل يكفي في [illegible] الا ان [illegible] الكم اذا ضعف لم يبطل [illegible]

ايضا ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا انها لا تنقسم الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث
شكلا هو بعينها الحادة وزاوية كما تشهد به التخيل الصحيح واما المهندسون علمه قاطبة وفيهم من جعل الزاوية من الاضافة
فقال هي تماس خطين من غير ان يتحدا وسطا لانه ظن ان التماس لا يتصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية وفيهم من جعلها من
مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها عدمي اعني انها السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به وهذه اقوال ضعيفة
اوردها نقضيح في رسالة صنفها في تحقيق الزاوية وما يتعلق بها **المقصد الثاني** قال المهندسون الخط المستقيم خط يقع
النقط المفروضة عليه كلها متوازية اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا ايضا اذا اثبت احد طرفيه
على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل اي سطح يحيط به خط في
وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي من تلك النقطة الى ذلك الخط سواء وتسمى النقطة مركز الدائرة وذلك الخط
محيطها والخطوط الخارجة منها انصاف اقطارها والخط المستقيم المار على المركز المنتهي الى المحيط من الجانبين قطرها وينصف
لها ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط
به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك السطح سواء وتسمى النقطة مركز الكرة وذلك السطح
محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعي
المربع المتوازي الاضلاع وادير ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت
احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهي شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه
هما قاعدتاه ويصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وذلك الخط
المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين ما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت كما ان القاعدتين
ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين وبذلك كانتا متوازيتين واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة اي احد ضلعي القائمة
من المثلث القائم وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل المخروط المستدير وهو جسم احد طرفيه دائرة هي قاعدته والآخر
نقطة هي رأسه ويصل بينهما سطح مستدير يفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة وتلك النقطة
مستقيمة واعلم ان ما نقل عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها في انفسها يكون بهذا الطريق كيف
والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط السابق عليه في الوجود ولا حصول الجسم بحركة
السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض سطحان يتحرك احدهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم
واذا ثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على شكل [illegible]
يكون قائما عليه [illegible] حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا [illegible] وهذا الذي
ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات كلها امور وهمية لا تعلم وجودها في الخارج وعليها مبنى علمهم الذي يدعون انه يقيني
ولا يمكنهم اقامة البراهين على وجودها في موضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا تناقض في كون احكامها يقينية الا ترى ان
العدد المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن لم يكن بها تعنت فكابر ولكن الحال

في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل الكائن من احوال الموجودات قلنا ان الموجودات قد يكون عارضة
لغير الاجرام والاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل بها باحكام الامور الوهمية
على احوال الامور الحقيقية ولا يخفى على من له شعور بالبراهين من الحساب والهندسة تنبيه على ما يرد على الخلقة
من الكيفيات المختصة بالكميات ان العبرة بانواع المقولات العشر بما يندرج تحت واحدة منها فقط ولو اعتبر المركبات
في المقولات انواعا حاصلة بحصولات غير متناهية او غير محصورة لكثرة جدا لعدم الاختيار واعتبار الحاصل منها اثنا
وثلاثا الى عشرة وتحصل انضماما او غير ذلك مما ذكره من انواع بها بحث التركيب المحكم [illegible] بتلك الانواع كان ذلك
مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها
مركبة من نوعين [illegible] الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشكل
واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة تتصف بالحسن والقبح يعني ان الشكل اذا قارن اللون حصل منهما كيفية وحدانية
باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيحها وهما اي الحسن والقبح بحسب الصورة غير الحسن والقبح العارضين
للشكل وحده او اللون وحده قال المصنف وهذا اعتذار غير واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية
منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل امرين مجتمعين وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في
متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبها بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناها كيفية واحدة
وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت في [illegible] **الفصل الرابع** من فصول الكيف
في الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو القبول والانفعال وتسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية واما استعداد
نحو اللاقبول واللاانفعال وتسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها اي من الكيفيات
الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا الاصل فيها الثلاثة فان المصارعة مثلا يتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء
[illegible] ولا يمكن [illegible] ويتعلق بالعزم على اظهار الفعل وشيء منها اي من هذه الثلاثة التي يتعلق بها المصارعة
ليس من هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية فان العلم والعزم من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات
الملموسة على ما مر **المرصد الرابع** من مراصد الموقف الثالث في النسب اي المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان انها
موجودة في الخارج اولا وفصلان لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعني الاين تارة على راي المتكلمين وتارة على راي الحكماء
المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم عبروا عنه بالكون وانكروا وجود ما عداها بوجوه
الوجه الاول لو وجدت الاعراض النسبية لزم التسلسل في الامور الموجودة اما اولا فلان صفة الاعراض لا بد لها من محل
وكان ايضا لها نسبة اليها نسبة بالمحلية والاتصاف فهذه النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير وننقل الكلام
فيها بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل تتصف به فلها اليه نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل واما ثانيا
فلان لوجودها الزائد على ماهيتها لا بد لها نسبة هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير
فلوجودها الثالثة اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة

بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومع المتقدم
فيكون المتقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على المتأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا
للمتأخر تأخر آخر وهكذا [illegible] بالتسلسل الرابع [illegible] الوجه الثاني لو وجدت النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها
نسبة متكررة وهي لا يمكن وجودها [illegible] ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر فيوجد المتقدم والمتأخر
من اجزاء الزمان معا [illegible] الوجه الثالث لو وجدت النسب في الخارج لزم اتصاف البارئ تعالى بالحوادث [illegible]
كل حادث اضافة اليه بانه موجود معه او قبله اي مع كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه وقد يعبر اضافته
بالذات اليه بانه حاضر وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فبعد ان كانت حال
وجوده والعدم لا يزول وانتهاء اي الاعراض النسبية ضرورة والصواب كما في المحصل [illegible] قادح من دعاء المتكلمين الحادي
[illegible] الحكماء على وجودها [illegible] وحكم بوجودها [illegible] التسلسلات المذكورة والنزع
[illegible] بعضها ببعض ولا تخلص لهم من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية
بان كون السماء فوق الارض ومقابلة السماء تحت الارض [illegible] نعلمه ضرورة اي يعلم بالضرورة انها
حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر ام لم يوجد [illegible] ان الفوقية مثلا ليس لها وجود
خارجي بمعناه [illegible] المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة [illegible] السماء موصوفة بالفوقية في الخارج وذلك
لا يستلزم وجود الفوقية [illegible] الاعيان الخارجية [illegible] فان [illegible] في الخارج وليس العمى موجودا في الخارج
وقد يستدل على ذلك ايضا بان [illegible] نصر [illegible] فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدما [illegible]
[illegible] ويجاب عنه بان حصول الفوقية [illegible] عبارة عن اتصاف [illegible]
لا يستلزم وجودها [illegible] في الخارج بانها تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج اي هذه الادلة
على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فان من الاضافات والنسب امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة كالقوة
والمماثلة ونظائرهما ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل تخترعها العقل [illegible] كالتقدم والتأخر
[illegible] اجزاء الزمان في القسم الاول [illegible] بعد جزء [illegible] الاجزاء
دون الثاني [illegible] اضافة اخرى [illegible] فعلى هذا انحلت تلك الادلة
[illegible] الامور الخارجية الجواز ان ينتهي السلسلة [illegible] العقوبة
في [illegible] ان يكون حلولها [illegible] موجودة [illegible] الحلول [illegible] هذه النسب
في الماهية [illegible] الوجود [illegible] ان يكون بعض افرادها موجودا وبعضها معدوما [illegible] عن بعض تلك الادلة
بكونه [illegible] **الفصل الاول** في مباحث المتكلمين في الاكوان [illegible] المتكلمون ان الكون
سائر المقولات النسبية [illegible] الاربع يسمونه بالكون [illegible] على المعنى [illegible] اصفر [illegible]
[illegible] الجوهر في حيز

على تقدير وأنه بالجوهر نفس الحصول في الحيز بالكلية والصفة التي هي علة الحصول بالكون وهناك يلزم اشتراك ذاتي
الجوهر حصول في الحيز وعلى قول الإمام الرازي الأربعة حينئذ باطلة إذ حصول الصفة التي معناه تحيزها تبعا
لتحيزه فإذا فرض لحصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة أخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على
الآخر فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته في المرصد الأول من هذا الموقف وهو أنا لا نعني بالقيام ما ذكرتم بل الاختصاص
الناعت مع أنه إن سلم أن معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لأنه قد يكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول
ويكون تحيزها الذي هو قيامها معللا به أي بالحصول فلا دور وقوله ربما قال إشارة إلى ما وجد في بعض النسخ لا في بعض
هكذا قيام الصفة التي هي علة الحصول إن توقف على التحيز أي الحصول في الحيز لزم الدور لأنا لما عللنا حصول الجوهر
في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض أن قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور
ويرد عليه ما مر من أن العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها أو لا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر
وإلا أي وإن لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز جاز انفكاك العلة التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول
الذي هو الحصول في الحيز لأنه لما لم يتوقف قيامها على الحصول أمكن القيام بدون الحصول فلم يمكن أن يوجد تلك الصفة قائمة
بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول وقد يقال إن التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب الدور وإنما يستحيل الدور
على ما ولهذا لا يقدح في ذلك غنى بالتوقف وجوب تقدم الموقوف على الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف إمكان حصول
العلة بدون المعلول إذ يجوز أن يمتنع انفكاكهما من دون التوقف عليه المتقدم من التوقف بالمعنى الذي ذكرناه لجواز أن يكون
العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا إلى علته بلا عكس قال المص وهو أي ما ذكره هذا القائل على وارد على
كلام الإمام نظر وذلك لأنك إذا تأملت وقد وجد في بعض النسخ بدل قوله وامتناع الانفكاك من الجانبين وإن لم
يستلزم دورا لكن هنا إلا أن يقال ها هنا أمر آخر وهو أنه قد صرح الإمام بأن قيام الصفة التي هي معناه أن يحيزها تابع لتحيزه
ولا شك أن تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الحسم وهذا مردود أما أولا فلأنه لا تصريح بذلك في
وجه من السبع بل فيها أن قيام الصفة المذكورة بالجوهر إما أن يتوقف على حصوله في الحيز أو لا يتوقف فاستفسار هذا القائل
بما ذكره منها وأعرض عن الدور وأما ثانيا فلأن التمسك بمعنى القيام مستقل كما في النسخة الأولى بلا دخل لغيره
حرف الدليل آخر وأما ثالثا فلأن هذا التوجيه لا يحتاج إليه في الأول إذ قيام الصفة موقوف على الحصول في الحيز أو كذا بطله
هذا القائل بأن عدم التوقف لا يستلزم إمكان وجود العلة بدون المعلول كما علمت فهو لا ينفي الشق الثاني الذي في الكتاب تمسكا
على ما تمسك به من أنه الكون علة لما ذكرنا للحرام قال التمسك وهو أيهم قالوا الأحياز كلها متماثلة الحيز الذي
هو الجوهر نسبتها إليه سواء فإن ذات الجوهر يقتضي حصوله في حيزها أي حيز كان وأما اقتضى حصوله في حيز بخصوصه
حسب ما تقارن من خارج بعينه أي يعتبر ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه دون سائر الأحياز الماثلة للحصول في الحيز
المخصوص وثانيهما الكون الذي هو نسبة أي المقتضي لنسبته إلى الحيز المخصوص وحصوله فيه والفرق بين الكون الذي هو
المقتضي وبين الحصول في حيز معين الأمثلة المتضادة ط وأما الجواب فهو قوله لكن أي نحن نقول نسبة الجوهر إلى الأحياز الممكنة

على السوية وأنه لا بد لحصوله في حيز معين من مخصص خارج عن ذاته لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضي وأنه لماذا لا يجوز
أن يكون حصوله في الحيز معللا بصفة أخرى قائمة به سميناه بالكون كما زعمتم فإن الحصول في الحيز المخصوص مما يثبت له
عند تعلق الفاعل فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى

المقصد الثاني

أنواع الكون أربعة هي السكون والحركة والافتراق
والاجتماع وذلك لأن حصوله أي حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا والثاني وهو ما لا يعتبر بالنسبة إلى
جوهر آخر إما أن يكون ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وإن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة
وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان ويرد على الحصر أي على حصر القسم الثاني في الحركة
والسكون الحصول في أول الحدوث أي حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه فإنه كون وحصول غير مسبوق بكون آخر لا في
ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة وقد ذهب أبو الهذيل إلى بطلان الحصر وقال الجوهر في أول زمان حدوثه ساكن
لا متحرك ولا ساكن وقال أبو هاشم وأتباعه إنه أي الكون في أول الحدوث سكون لأن الكون الثاني في ذلك الحيز سكون فيها
معا لأن كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاتهما فإذا كان أحدهما سكونا كان الآخر كذلك
وهؤلاء لا يعتبرون في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات إذ ليس فيها إلا الأكوان الأول
في الأحياز المتعاقبة ثم يسلم من الخصم ذلك فالحركة مجموع سكنات في تلك الأحياز فإن قيل في إبطال ما التزمه
هذا القائل الحركة لا شك أنها ضد السكون فكيف يكون الحركة مركبة منه فإن أحد الضدين لا يكون جزءا للآخر قلنا
في رد هذا الإبطال التضاد بين الحركة والسكون متصادقين على الإطلاق بل الحركة من حيز ضد السكون فيه إذ لا يتصور اجتماعهما فيه
وأما الحركة إلى الحيز فلا تنافي السكون فيه فإنها أي الحركة إلى الحيز نفس الكون الأول فيه وذلك لأن الخروج عن الحيز السابق
على عين الحصول فيه وهو أي الكون الأول فيه مماثل للكون الثاني فيه لما مر من اشتراكهما في أخص صفات النفس
فإنه أي الكون الثاني فيه سكون اتفاقا فكذا هذا أي الكون الأول لأن المتماثلين لا يختلفان قال الآمدي وكذا لا شك
لا يوجب التماثل لأن المختلفين قد يشتركان في بعض الصفات فلا يلزم من ذكر أخص صفاتهما أن يلزمهم أن يكون الكون الثاني
حركة لأنه مثل الكون الأول الذي هو حركة باتفاق وكذا الثالث والرابع وهذا إشكال مشكل ولعل عندهم جوابه
وأشار المص إلى الجواب بقوله لأنا نعتبر أي بل نمنع أن يكون الكون الثاني حركة إلا أن يعتبر في الحركة أن لا يكون مسبوقة
بالحصول في ذلك الحيز لأن يكون مسبوقا بالحصول في حيز آخر كما مر فعلى هذا لا يكون الكون الثاني حركة لأنه مسبوق
بكون آخر في ذلك الحيز فيكون الكون الأول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان فالحاصل أنا لا نعتبر
في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في أول زمان الحدوث سكونا ونلتزم أن يكون الحركة مركبة من سكنات لكنا
نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا أن يكون الكون
حركة وأما حمل عبارة الكتاب على اعتبار الأمرين معا في الحركة أو حملها على اعتبار الأول فقط كما هو الظاهر فما لزم أن
يكون الكون في أول زمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم أورد على جوابه إشكالا بعد ولو جاز أي وحين اعتبر في الحركة ما ذكرنا مع
ذلك لا إشكال لكن لا يكون الحركة مجموع سكنات لأن الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة وهو مردود بأنهم يقولون

جميع اجزاء الحركة سكنات اذ كل سكون يصح ان يكون جزءا للحركة و يظن ان الكون في اول الحدوث سكون و ليس جزءا
عديم الحركة اصلا والنزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث ليس سكونا لفظي فان اريد بالسكون الحصول
في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا و لزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت
وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما و لم يلزم ايضا تركب الحركة
من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعني الدخول فيه هو بعينه الخروج من المكان الاول اذ لا يتصور الخروج عن الاول
حركة فكذا الدخول فيه واما الاول فهو ان يعم حصوله في الحيز بالنسبة الى جوهرين آخرين فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه
وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون
بينهما خلاء اي مكان خال عن الجوهر عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع واحد لا يتصور الا على وجه واحد هو ان
لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه شتى عند ما ثمة ترتب مراتبه تتفاوت في مراتب البعد فيه مجاورة
جعلهما من اقسام الافتراق ثم يصح ان المجاورة عين الاجتماع واعلم ان الاجتماع قائم بكل من الجوهرين بالنسبة الى الآخر
لا انه امر واحد قائم بهما معا فانه عرض واحد يمتنع ان يقوم بمحلين فان العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على ان يقوم بكل واحد منهما
وبعضه ولا ان يقوم بهما والا لم يكن واحدا حقيقة او وضع حصول الجوهر كما اي كالاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر
فانهم اي المتكلمين لا يسمونه اي الوضع و يسمون الاجتماع فالجوهران المجتمعان كل منهما اجتماع بالآخر قائم به
فهناك اجتماعان يتحدان بالماهية و يختلفان بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة
الكلام فيمنعهم من تجويز ان اجتماعا واحدا قائما بمحلين فيه سهو ومنهم من توهم ان الاجتماع من مقولة الوضع **المقصد الثالث** الكون
اي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة على رأي المتكلمين موجودة لانها حصصها كما علمت
من هذا التقسيم عائدة الى الكون الذي هو نوع واحد في الحقيقة والمميزات التي بها تمتاز تلك الانواع بعضها عن بعض
امور اعتبارية لا تحقق حقيقة متنوعة بحيث يكون مسبوقا بكون آخر اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون
على رأي او غير مسبوق به اي بكون آخر على معنى انه لا يعقبه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأي آخر و نحو امكان
تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج كما قال الحكماء
السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالمجرد لا يوصف بالسكون الذي هو عدم عدم ملكة او ليس من
شانه الحركة تنبيه اذا علمت ان الثابت في الخارج الا الكون و الفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا تحقق حقيقة متنوعة
كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد يعرض له صفات مختلفة لا توجب اختلافا في الماهية بل ربما لا توجب ايضا
اختلافا في الهوية الشخصية والكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو
فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام منفردا فاذا خلق الله تعالى بعد ذلك معه جوهرا
عرض له ذلك والكون الثابت له اولا باق بحاله لم تتغير ذاته المشخصة بل صفته **المقصد الرابع** فيما اختلف في كونه متحركا
وذلك في صور الاولى اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لانها فارقت احيازها

سكون ۳

واصلوا

واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن منه فقيل متحرك والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما وهو باطل لان زمان
حركته وليس بساكن اذ لو سكن مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والحس يكذبه
ولانه اي الجوهر المتوسط داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فهو داخل في حيز الكل فيكون متحيزا بداخله فيه وقد خرج
الجوهر المتوسط عنه اي عن حيز الكل الى حيز آخر اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون ايضا متحركا وقيل
الجوهر المتوسط غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانها لم تفارقه ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا
والاول اي القائلون بكونه متحركا جعلوه اي جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله الجوهر المتوسط
وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما ستصرح به وكذا اختلف
في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس متحركا كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ
هو يفارق بعض السطح المحيط به اعني الجواهر الهوائية التي احاطت به من فوق بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به
والحق انه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما نبهنا عليه آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة متحركا
كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما من حيز الى آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا واما
المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف
عند الجمهور لم يكن المستقر المذكور مفارقا لحيزه اصلا الثانية قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك
عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث تتبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك والزم على هذا القول انه اذا تحرك
عليه اي على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين
في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة فيقال له يرجع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول
به عنه بل يزول به محاذاته عنه وذلك الذي ذكره من قبيل الثاني فلا بعد في حالة واحدة متحركا الى جهتين بما يمنع في الحركة
يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المحاذاة كما في الصورة التي فرضها وشنع النكير عليه اي على قول الاستاد
ولا معنى له اي للانكار وسببه لانه نزاع في التسمية فان الاستاد اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان
سبب الاختلاف في المتحرك او في غيره والزمه اجتماع الحركتين الى جهتين والتزم به كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون
مطلقا فالزمهم تركب الحركة من السكنات اذ الكون الحركة عن المكان الاول اعني السكون في المكان الثاني والتزموها فالمخالفون لهم
يطلقونه على القسم الاول كما اشير في الاصطلاحات **المقصد الخامس** اتفق القائلون بالاكوان على انه يجوز وجود
جوهر فرد محفوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه يمتنع ذلك فيه الجوهر بلا واسطة
الجوهر الفرد لا اكثر من جوهر واحد قيل انه لو امتنع تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر
من جميع الجهات في جوهر من بين الاجسام من الجواهر الفردة فانه لا يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يحصل بينها الحجم
الطول العرض العمق بل لا يكون هناك الا جواهر متفرقة غير متلاقية لا يمكنه التلاقي واتفقوا ايضا على المجاورة والتالف
بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري و المعتزلة المجاورة اي الاجتماع الذي هو كون الجوهر بحيث

الصورة ۳

الكون

هكذا ذكره الآمدي

خصص

بحث لا يمكن ان يحصل بينهما الان كما هو عند الكون الذي يوجب تخصص الجوهر بحيزه من غير ان يزاد عليه فذلك الحصول اي
حصول الجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر دونهما اي دون المجاورة والمباينة عين حاصل الجوهر حال انفراده عن غيره
بشغل او قطعا وقال الشيخ والمعتزلة انما التأليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة
ويحدثان عقيبها وقالوا ان المباينة الامر في المعنى تماسّ ضد المجاورة التي هي شرط للتأليف فلذلك كانت تنافي
المباينة التأليف لان ضد الشرط ينافي المشروط لا لانه ضده اي لا لان المباينة تأول الامر ضد التأليف وقال الشيخ
وحدة المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسة والتأليف فيتعدد كل واحد منهما بحسب
تعدد المؤتلف معه والمماس له فههنا اي فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر بجهاته ست تأليفات وست مماسات ومجاورة
واحدة وهي اي المماسات الست تغنيه عن كون رابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب في الجو
اليابس تولد التأليف واحدا بينهما فاما [illegible] اذا التأليف بجوهر مع ستة من الجواهر فيحصل بين الجواهر السبعة
بالتأليف واحد فانه لما لم يتعدد [illegible] بالكثرة والتعدد [illegible] فههنا اي فيما اذا احاط بجوهر ستة
من الجواهر جهاته بالتأليف واحد اذ لا حاجة [illegible] بالكثرة فلا يرى [illegible] واكثر وقيل فههنا ست تأليفات لا سبع
جزءا من تفرد كل جزء من الجواهر السبعة بتأليف على حدة وابطلوا اي ابطل هؤلاء وحدة التأليف التي ذهب اليها
الطائفة الاولى بانه قد يعدم المباينة مضادة لشرط التأليف اعني المجاورة فيكون منافية له ولا يكون بزوال مباينة
واحدة تأليف جوهرين من الستة معه اي مع الجوهر المحاط بها والتأليف الحاصل معه باق بحاله فظهر التغاير اذ ما بطل
غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاذ ابو اسحق المماسة نفس المجاورة
نفس المجاورة منها وانهما متعددة فان تعددت المجاورة المماسة ضرورة والمباينة على انه ضدها حقيقة وذلك انها
ضد المجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على اصله فيكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف جميعا
وقال القاضي ابو بكر اذا احيط بجوهر بعينه اي اذا حصل فيه بسبب جواهر على مماسات ومجاورات من جهاته فخرج زالت المماسات
والمجاورات عنه فالكون الحاصل للجوهر قبل وبعد اي قبل المماسات وبعدها واحد لم يتجدد له ولم يتعدد
وانما تعدد الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له
حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وبالنسبة مجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام
يسمى مباينة ولا كون المماسة على اصل الشيخ الكون الموجب لاختصاص الجوهر بحيزه الا باعتبارات مختلفة وهذا الذي ذكره القاضي
اقرب الى الحق بناء على اصل اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان
يكون للجوهر [illegible] حكم جوهر اخر لا حكم الجوهر [illegible] ان يستفاد مما [illegible] كان [illegible]
واستمر الى حكايات هذه المذاهب والنسبة على ان قول القاضي اقرب الى الحق [illegible] الامدي [illegible]
لانه زيادة تضييع الاوقات فروع على الحق اصحابنا في الاجماع ولا فرق الاول الجوهر الفرد المنفرد عن غيره
يحصل له ستة مماسات معينة لان ما مماسة لا يكون الا معينا وضدها اي ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة

فرع

لان ما باينته من الجواهر غير معين فان ضم الى الجوهر جوهر اخر كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة للخمس مماسات معينة وعلى
هذا القياس واضح الى جوهر ثالث واكثر هذا اذا كانت المباينة ضد المماسة واما اذا كانت بعينها فقال الشيخ في قول
تضادها اي تضاد المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة كما في الصورة الاولى وقال في قول اخر تضادها ست
من المباينات معينة هي المباينات الطارئة على المماسات المعينة وقال الامدي هذا انما يستقيم من الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة
عرض غير الكون المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لا يجوز ان يكون ما للجوهر من الكون غير محصل يكون الا عملا
عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي الفرع الثاني الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين في جهتين بينهما اعتبار كلما قرب
من احدهما بعد عن الاخر بلا شبهة فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الاخر وقال الاستاذ غيره ويجوز ان يقرب
من احدهما ولا يبعد من الاخر بان يتحرك الاخر معه الى جهة حركته بقدر حركته فيبطل ما قالوه الاصحاب لانه لا يراد
ان يكون مرادهم ما قالوه ان الكون واحد اي الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ
وليس فيه امر زائد على الكون بل المماسة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف وانما المختلف
هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف وقال الامدي اذا ضم جوهر الى اخر صار بين الجوهرين فلا اشكال
في ان المتصل [illegible] وبعده من الاخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الاخر وقال الاستاذ القرب غير البعد [illegible]
اذا قلنا انضمام الجوهر [illegible] البعد الى القرب البعد الموسط عن ذلك البعد وان لم يقربه من القرب [illegible] وما ذكره الاستاذ
على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر مفرد [illegible] ست مباينات لستة جواهر [illegible] الست مباينة
واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هي اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه يستحق عليه ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف
التسميات كما ذكره القاضي الفرع الثالث الجوهر الفرد اذا لاقى جوهرا اخر [illegible] هل يقال [illegible] الجوهر لا اخر
من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين [illegible] الجهة الاخرى ام لا كما ذهب اليه الاستاذ لانه
لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى اي حصول جوهر مماس له من الجهة الاولى هذا نزاع لفظي لانه ان اريد بالمماسة
امكان المماسة في تلك الحالة فالحق هو الثاني وان اريد نفسها فالحق هو الاول الفرع الرابع يجوز المماسة ولا [illegible] حملة جواهر العالم
بحيث لا يتصف بينهما بالاجتماع مع عدم [illegible] وقيل لا يجوز اذ لا يجوز المجاورة بين الكل
ولا بد في المماسة من امكان المجاورة قال المص ويكفي في تحقق الوصف بالمماسة جوازها اي جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة
في صحة الجواز انما المسبح [illegible] بين الكل على الاجماع [illegible] الذي [illegible] وتعتني على ايراد هذه الابحاث [illegible]
من بدا اصطلاح القوم وتحقيق مذهبهم [illegible] الاكوان [illegible]
من [illegible] الاصطلاح [illegible] على الاصطلاحات المختلفة اذا حقق ما قالوه في
تلك الاكوان [illegible] لا يظن بكتابنا هذا اعوازها اي هذه الابحاث
قصورا فيه ولا فلا يجري المباحث المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقائد الدينية [illegible] زيادة طائل
وفائدة ولولا هاتان الغايتان المذكورتان لم نطول الكتاب بذكرها ولسرحنا الى الاشتغال [illegible] في تحقيق المرام

بلا عجاز الضابط لما يقتضي المقام واذكر اي احفظ ونذكر هذه العلة الذي مهدناه لك ههنا الذي ما عسى نحتاج اليه
من تفاصيل هذه الابحاث في غير هذا الموضع فنكتفي بالصحيح المذكور من غير اعادة الكلام فيه اي لتمسك **المقصد السادس**
من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجوهر كالقاضي واتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فانهما متضادان
لان الكونين المجتمعين فرضا اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين الاول اجتماع المثلين لان كل
واحد من الكونين مثل الآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما في الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا
استقر في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الاول لعدم كل واحد منهما
بمثل ما اقتضى الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا
فهما متضادان ومن جعلها اي المماسة كونا مخصوصا قائما بالجوهرين وجوز تماثل المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ
والاستاذ فانه جعلها اي الاكوان اضدادا لا اسماء لها بل مختلفة لجواز اجتماعهما في جوهر واحد دون الاخرى والحق هو الاول
لما سبق من ان المجاورة والمماسة عبارة عن جهة الاضافات في التسمية **المقصد السابع** في اختلافات للمعتزلة
في احكام الاكوان بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي
واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت سكونا والتالي باطل لما مر فادا لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد
والحركة هي الكون في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون
عين السكون وانما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر وبالجملة
فالحاصل اي فالكون الحاصل في الآن الثاني في الحيز الثاني سكون بالاتفاق فيجب ان يكون الحاصل في الآن الثاني كونا آخر
متجددا لا الكون الاول الذي هو حركة والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة التي هي الكون الاول
في الحيز الثاني توجب الخروج عن ذلك الحيز اي الحيز الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه
لا يوجب ذلك الخروج [illegible] قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان التالي فان من ان التنافي بين السكون والحركة المضادة هو الحركة
من الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافي السكون فيه فجاز ان يكون الحركة الى مكان عين السكون فيه
وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل الحركة هي الخروج عن الحيز الاول
واذ ليس [illegible] في الحيز الثاني الذي هو السكون فان قلت لا يخفى ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول
كما ذكرتم لا ان الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الاول [illegible] فليس كذلك [illegible] تعدد الكون
في الحيز الثاني اذ على تقدير اتحادهما كان الثاني مثلها الاول عين الخروج عن الحيز الاول وقد قال ابو هاشم اي ابنه قال
ببقاء الحركة وبان الكون في الحيز الثاني هو الحركة هو بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون ثانيها اي ثاني الاختلافات
انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائي من ذلك صورتين اي في الاسماء
السكون الاولى [illegible] جسم ثقيل [illegible] من الاعتمادات المتجددة فاستمسكه الله تعالى في الجو من غير ان يكون
تحته ما يقله [illegible] السكون فيه [illegible] الطارئ الحادث اقوى من الباقي ولو كانت

المعتزلة

السكون

السكون باقيا لما استجده الهوى وذلك للجسم الثقيل عما يتجدد فيه من الاعتمادات الصورة الثانية السكون المعدوم في الجو
فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن معدوما لان [illegible] العدم [illegible] احداث ولا تتصور الاحداث حال البقاء
فيصح لو لم [illegible] بالحركة ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون ان لا يبقى اذ لا امتناع على اصلهم الاعلى انتفاء
معدومه والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن معدوما الا الكون [illegible] لا اجتماع لها فاذا كان السكون
متجددا ولن يترتب هذا الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة السادسة ابي هاشم فلم يعد [illegible] والنزع التابع والعقاب
بعدم الفعل في هذه الصورة مع انتفاء العدم على ضدية السالف لعدم [illegible] ليس هناك [illegible] عنه سوى هذا
الضد الذي هو السكون [illegible] الذهبي [illegible] انما رجع عن [illegible] في ان الذوات العقاب [illegible]
وليس صادرا عن المكلف اصلا ثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مما يدرك بحاسة البصر وباللمس فان من نظر الى الجوهر او
لمسه متغمضا العينين [illegible] ذلك الجوهر ساكن او متحرك ادرك بالحاسة [illegible] حالتي السكون والحركة
وعلم اما ساكن او متحرك ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وكذا الكون
هو السكون [illegible] الزمن الثاني كما هو مذهبهم ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان [illegible] خصوصية
ادراكه [illegible] مطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير
مدركة الا ترى ان راكب السفينة [illegible] حركة السفينة ولا سكون الشط فانهما اذا كانت سهلة الجري على الماء غير
مضطربة عليه فان راكبها [illegible] خصوصيات اكوانه في الاحياز الهوائية [illegible] ربما
توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك [illegible] حركتها ومن [illegible] الى غير جهة [illegible] كونه
بكون آخر فاذا [illegible] في نظر كل
[illegible]
[illegible]
قال الجبائي التاليف [illegible] اي من ركب الطرق اللامسة والباصرة اذ بهما نفرق بين الاشكال المختلفة ونميز بعضها
عن بعض وما هي الا بالنظر الى التاليفات المختلفة او لمسها فلا بد ان يكون التاليف محسوسا بهاتين الحاستين وجوابه
في [illegible] بالنظر الى الاكوان اي المجاورات المختلفة الموكدة للتاليفات المختلفة [illegible] والمجاورات
المخالفة وعند [illegible] على سبيل المعارضة بانه لو [illegible] التاليف [illegible]
واحد قائم بالصفحتين من الجسم العليا والتحتانية [illegible] الصفحتان معا [illegible]
واذا [illegible] فاما بالصفحة العليا [illegible] فاما بالصفحة [illegible] الاتحاد [illegible] هذا الاحتجاج على [illegible]
[illegible] بالصفحة العليا وبالتحتانية [illegible]
الصفحة العليا [illegible] المعارضة [illegible] الصفحة العليا [illegible]
على ان [illegible] الطرفين

دون الآخر فلا يلزم رؤية الصحيحين معا خامسها قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف الأشكال الحادثة من انه في حل الاشكال
المختلفة وما يتوهم الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانها في الوجه المتساوي والتأليف في المتساوي والتأليف في الاجسام لما اختلفت اشكالها ومنعه ابو هاشم
وقال ان التأليفات مجانسة لان التأليف مشارك في اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين على اصله الفاسد وان سلم
ذلك الاصل فمنشأ اي منشأ هذا الاشتراك ان صادر في الذي يحصل ان يكون التأليفات مختلفة وسنركه في عارض يلزمها وكونه
ما ذكره من اخص صفات التأليفات ممنوع لم لا يكون التأليفات مختلفة والمعرفة المذكورة في الدليل موقوفة على ثبوت الخط
وهو المصادرة سادسها قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا بالقدرة لكن يضم اصبعيه في شعرة استدلا مسح ووقوع التأليف
دون المجاورة المولدة له وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان التولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة
دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصل اصحابنا سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب
والجوهر اليابس في اوقات التأليف بينهما كما هو يليق المجاورة المذكورة شرط له لانها لو كانت شرطا للاستناد اي استناده
التأليف اليه حصوله لكان شرطا في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط التأليف ابتداء ودواما وليس الامر كذلك كالبواقيت
والصخرة الصماء الصلابة فلها وامام الرطوبة فيها اصلا مع بقاء التأليف فيما بين جواهرها وبهذا اي هذا الاستدلال يسقوض
بالقدرة فان بقاءها بالقدرة وعندهم شرط لوجوده ابتداء لا دواما ومنهم من قال انها اي المجاورة بين الرطب واليابس
شرط للاقتران فان التأليف الذي يحصل مع الفك الجزئية لا يحصل من الرطوبة واليبسة وتحقق معهما التأليف
دائرا مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهي شرط له ومع ضعفه اي ضعف الدوران علم دلالة على ان الدوران شرط
للدوران فلعدم ذلك اي الاصلاح من المجاورات صوبة التفكك والتعرية عائدا الى احتلال الحاصر التأليف كما ذهب اليه الجبائي
لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها **الفصل الثاني** في مباحث كلية على رأي الحكماء وفيه مقاصد
ثلثة عشر **الاول** قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عدم الحركة عما من
شانه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اي لمحل يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان
ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لكان معدوما محضا بل يكون بالقوة في كونه موجودا
ولا يكون موجودا فقط بل يلزم ان يكون بالقوة في كونه بالقوة ويكون القوة حاصلة له وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه
ولو في كونه موجودا ومتصفا بالقوة لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه اخر لما فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل
ان يكون بالقوة من جميع الوجوه وربما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رايهم او بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها
والقسم الاول يستعمل على الحركة بها طلب شيء وتوجه اليه وذلك عين تصويره لان جميع ما يمكن ان يكون له حاصل بالفعل
فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ تتصور فيه الحركة ولا انتقال الدائم
انه اذا عرفت هذا فنقول المتحرك اي الموصوف بالحركة لحركة بالفعل حال اتصافه بها وهي اي الحركة امر حاصل له
بعد ان لم يكن حاصلا له عند استقراره في مكانه وعلى حالته فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له اي للمتحرك اذ معنى
الكمال ذلك بل هو اشارة الى المطلق المذكور في المتن اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات

الحيوانات اذ هي مسبوقة بكما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان
في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها ومن هيهنا في مفهوم
الكمال كونه لا يقابلها حاصل فيه لكنه ليس معتبرا ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا تقتضي مصاحبها وانه اي تلك الامر الذي هو الحركة
يؤدي الى الحركة اي حصول ممكن اخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الاخر كمال ثان اذ يحصل بالفعل وذلك الامر
المؤدي اليه وهو الحركة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة
ثابتة بالفعل فيه انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فهي بينه اي من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهما اي ذلك
الكمال الاول انما ثبت لما هو بالقوة من وجه اخر وهذا لكن الكمال الثاني المترتب على الحركة وثانيهما اي ههنا الكمال الاول
وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان اخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان
التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فاذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى الكمال الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه
بالفعل والتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ما دام التوجه موجودا فعلى
شيء بالقوة والحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما انها من حيث حقيقتها هي التأدي الى الغير والسلوك اليه
يستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدي تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة
وثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فاذا وصل اليه فقد انقطعت
حركته وما دام لم يصل بعد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال الاتصاف بها مشتملا على قوتين
قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصد بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصد فمشتركة فلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع
والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يكن متحركا اصلا واما القوة الاخرى
فبينهما تفاوت فانما الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل والقوة
والفعل ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى
حدود المسافة وتلك النسب حادثة من جهة عوارضها كما يستطلع عليه فيما بعد فقد انكشف ان كون الحركة كمالا بالمعنى المذكور
للجسم الذي هو بالقوة في تلك الكمالات فيما يتأدى اليه ذلك الكمال وقيد الاول بها يخرج الكمالات الثانية وقيد الحيثية المتعلقة
بالاول يخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصورة الجسمية للجسم المطلق فانها
كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان حصول هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور
وما على ما من حصولها بايجابها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحقيقة من الكمالات الثانية
بالقياس الى الصور النوعية والجسمية واما الصفة الثانية ولعله يستلزمها بوجه كمال اخر الا انه يجب كونه بالقوة منها فهي اولى
بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة منها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض
هو الكمال الثاني المقصود وحصوله بالحركة وليس الحركة انه فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذا العارض لا باعتبار ذاته
بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لا بل انما كان بالقوة في ذاته

فان

كمال اول مه

مستقيم على اصطلاح للاتحاد وجدان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه مه

الحركة في

بلغ

ثم تصور اتصافه بالحركة بقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شيء من صفاته لا في جميعها والا اي وان لم يرد هذا المعنى
هو اي المتحرك كمال اي بحسب ذاته وصفاته لم ينقض كما كان كالاجسام حركته في الفضاء انه لم يرد به كونه بالقوة في جميع
بل اريد كونه بالقوة في جميعه لم يصح لان الجسم بالقوة في جميع بل بالفعل مثلا ذلك اي بطلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عوارض
اعتبر بالحيثية اولو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية
نفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه ولا الملصق في انطباق هذا الحد على
الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هنا كمال اول هو الحركة وثان هو الوصول
الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كان الحركة السابقة كمالا اولا والحاصل الى الوضع الاول
هو المنتهى بحسب الوضع فيكون منزلة ما اذا اعتبر جزء من الحركة دون اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى الحركة السابقة
عليه لا منتهى اي المستدير من المعرفات لكون الحركة كمالا اول بحسب بعض لا بمجرد الوهم فقط وفي المحصل ان
تصور الحركة اسهل مما ذكره في هذه التعريفات فان كل عاقل يدرك الفرق بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور
المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس ومن العجب عجبه بان ما اوردته يدل على تصورها بوجه ما والتصديق
بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره المعلم الاول في اثناء تحقيق الحركة قريب مما قاله قدماؤهم
من انها خروج من القوة الى الفعل على التدريج فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة
فحقيقة الحركة هو الحدوث والحصول والخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من
هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن متاخروهم عدلوا عنه لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد
زمان بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن وهو موقوف تصور التدريج على تصور الآن الموقوف تصوره على تصور الزمان
لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول
في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينحل الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري قال ج
هذا اشارة الى منع لزوم الدور اي تعريف التدريج بالزمان دور وتعريف الزمان بمقدار الحركة فيلزم الدور قال الامام الرازي
اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس
عليها واما الآن والزمان فمما يناسبان هذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية
التصور ويجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين يناسبان هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن في نفي لزوم
بالتدريج او ما في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصور النارية بالهوائية فانه انتقال دفعي فلا يسمى حركة بل
كونا وفسادا **الفصل الثاني** ذهب ارسطو الى ان الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد
وهو كيفية وصفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة
فيما بين المبدأ والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي
حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ

(margin) وكذا ح — الوهم دون ح — الى الفعل ح — الفوق بمعنى التوجه والتوسط

والمنتهى

والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن
والقبلية والبعدية موقوف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة
الى تعريف كما اشار اليه بقوله وهو اي الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة
مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها فان هذه الحالة توجد عند
وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار
نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع
كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي لا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة
هي التوسط في حد معين وهذا التوسط امر آني غير منطبق على امتداد المسافة والذي عليه يكون مقدار المتحرك وكذا الحركة
من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر
موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن من آنات ذلك الزمان كالشخص الواحد الموجود
في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة من الشخص هي التوسط
بين المبدأ والمنتهى الحاصل للموضوع واحد في زمان واحد لا شيء واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة يعرض لوصول المتحرك
الى واحد منها يعرض له تلك التوسط ان صار حصوله في ذلك التوسط وصوله الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته المتشخصة
عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر غير ان تعاقب
هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يقتضي الا تتالي النقط في المسافة واذا
امتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا وهي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط تنافي الاستقرار اي استقرار
المتحرك في حيز واحد سواء كان مستقلا عنه او مستقلا اليه اما منافاته الاول فظاهر واما منافاته الثاني فلانه
لو استقر بعد المبدأ وقبل ان يصير حاصلا في المنتهى لا يكون متوسطا فيما بين المبدأ والمنتهى فيكون الحركة ضد السكون في الحيز المنتقل
عنه والسكون في الحيز المنتقل اليه اي بخلاف من جعل اي الحركة الكون في الحيز الثاني فانها اذا جعلت نفس الكون
في الحيز الثاني كان مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اي مبنى ما ذكر من الحركة
بمعنى التوسط ووجودها في الخارج انفصال الاحيان في انفسها وعدم تفاضلها الى امور لا تقبل انقساما على نفي الجزء
الذي لا يتجزى ويستلزم عليه في تحقق القول به وذلك لان الجسم اذا كان متماسا بحيز الا فرادا فاذا تحرك لم يكن هناك
حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الاجزاء فرضنا حيزين واحدا متصل من حيث انه الى
حيز آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هنا توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الحيز الاول
ولم يوجد حركة قطعا والكون في الحيز الثاني هو الحركة المعرفة بالكون في الحيز الثاني ولما اذا ابطل امتناع الجزء الفرد وتركب
الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول
مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية في امتداد الحركة والمسافة

(margin) ج ٢ — ذلك — الاول ح — فالحركة الواحدة هو الحيز الفرد الواحد واذا كان المسافة مركبة من تلك الاجزاء ح

نقطا كانت او خطوطا او سطوحا فلا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة وكذا الحال
فللمتحرك فيها الحد متماس في سبقها او سبقها حال مخصوص مخصصة يختلف نسبتها الى تلك الحدود وتثبت بالآنات المفروضة التي
لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آنين يفرضان فبينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر المعنى الثاني للحركة هو الامر
الممتد من اول المسافة الى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان اذ عند
الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها اي نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء
الاول منها ضرورة فلا وجود لها كذلك الامر الممتد من مبدأها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد
الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة انصرمت حال
الوصول لا بانها وجدت في جميع ذلك الزمان الذي بين طرفيه قلت حصول الشيء الواحد في وقت على سبيل التدريج غير معقول
لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني فاستحال ان يكون الموجود على التدريج
شيئا واحدا بل اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض بل ينفصل بعضها عن بعض لاستحالة اتصال المعدوم بالموجود
ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه
لما ارتسم نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه
اي عن الخيال تخيل امر ممتد يعني ان المتحرك نسبته الى المكان الذي تركه ونسبته الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال
صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني وبعد انحفظت الصورتان
في الخيال يشعر الذهن بهما اي بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الدائرة امر ممتد
في الحس المشترك فترى لذلك خطا او دائرة كما ذكره صاحب الكتاب [illegible] علة الحس وان لم تكن الحركة بمعنى القطع ثابتة
مثلهما لان اجتماع الصورتين فيهما انما هو في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى
القطع وتصورها ان قبولها للزيادة والنقصان المتقدرة والانقسام لا يمنع ان يكون شيئا لا وجود له الا في الوهم [illegible]
الامور انما هي بحسب الخارج فان الامر الممتد الموهوم [illegible] قطعا فلا يمنع دليل اثبات الزمان وذلك لان العمدة في اثباته
قبوله للزيادة والنقصان المتقدرة والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها في الوهم فقط فكذا لا يمنع كونه امرا
وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن للحركة وجود لم يكن لمقدارها
ايضا وجود فيكون هذا معارضا للادلة وحينئذ فلا يترتب عليهما [illegible] وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث
الزمان تحقيق ان الوجود من الحركة والزمان [illegible] استعداد المسافة وانهما [illegible] الحركة والزمان المتعينين
في ذلك الامتداد ما يرجع اليه **الفصل الثالث** فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى
وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة
هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موضوع لتلك الحركة بالعرض على سبيل
التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس

فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه البتة وان حدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه
ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته المفروضة هذا وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان
تلك المقولة جنس لتلك الحركة فالحركة من الاين ما هو سيال منه وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من
كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة وسكون الحركة وعلى هذا فذلك الجنس هو بسيط الا ان معنى الحركة الا في الموضوع
[illegible] على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير السيال لان السيال من التدريج صفة للسيال المتحرك
فاذا كان السيال الحركة هذه المقولة لم يكن هي نفسها السيال الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها
هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وفي اي المقولات
تقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاولى الكم وهو اي وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق
الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء آخر او لا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء آخر او لا الاول التخلخل
وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم الى الجسم آخر ويثبته اي يدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى
حجمه الاول فيتبين اي ظهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه حين عاد الى
الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال فذلك [illegible] بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وان القارورة الضيقة
الرأس نكبت على الماء فلا يدخلها الماء اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يحصل اليه هواء
من خارج ثم كبت عليه دخلها [illegible] وهذه الطريق اولى من [illegible] الطويلة الاعناق الضيقة [illegible]
الوهم ومع ذلك الدخول الخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء وسمي مكان ذلك البعض الخارج خلا لامتناع
على [illegible] بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحسب شغل مكان الخارج ايضا
ثم وصل فيه اي في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثف فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي كان له
قبل المص فدخل فيه اي في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء [illegible] التخلخل والتكاثف [illegible]
ذكرناه في اثبات التخلخل [illegible] وتحقيقه [illegible]
[illegible] ان [illegible] المقادير [illegible] على سواء [illegible]
[illegible] في بعض الاشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة [illegible] تلك المقادير [illegible] الاسباب
الخارجة عن ذاتها [illegible]
وادا ورد ما هو مخصوص [illegible]
الاجسام بحسب [illegible] المقادير المختلفة على سبيل البدل [illegible]
الى غير [illegible]
كما هو [illegible] في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الاخرى وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا
مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا [illegible] مقدارها

وبعضها وما كان كذلك ساوت نسبته الى العناصر كلها على ما عرفت ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال المركب
صح للتخلخل والتكاثف لا يلزم من تحققه اي تحقق الصحيح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام
لجواز ان يكون مع الصحيح مانع يمنع به تحقق الاثر كالصورة النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحد منها تقتضي لزومها
اشكالها واختصاصها بمقدار معين كالصورة الجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون بمقدار صغير
مساو بمقدار كله لما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل والجزء الاتصالي في اجزاء الفلك على الدوام بخلاف العنا
صر فانه يجوز ان يكون قطرة من البحر حال اتصالها عنه بقدر المقدار كلية البحر الوجه الثاني التكاثف وهو ضد
التخلخل يعني ان تنضم اجزاء الجسم من غير ان ينفصل عنه جزؤه ويدرم ما دل على اثبته ولمسته واعلم انهما اي التخلخل
والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية غير الانتفاش ويجوز تباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء او جسم
آخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو ضده وهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث تخرج منها ما بينها من
الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وان كان يطلق عليهما الاسم اي يطلق اسم التخلخل على الانتفاش واسم التكاثف
على الاندماج باشتراك اللفظ فان حصولهما اي الانتفاش والاندماج من مقولة الوضع لان الاجزاء بسبب حركتها الاينية
الى التباعد والتقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسبة بعضها الى بعض وقد يطلق اسم التخلخل على التخلخل والتكاثف
بمعنى الرقة والغلظ من باب الكيف فلكل واحد منهما ثلثة معان اثنان منهما من مقولتي الكيف والوضع وواحد منهما
حركة في مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف
السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية
الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو وهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية
قال الامام الرازي في تفسير النمو والذبول ان السمن والهزال الواقفين بعد النمو قد يسمى كمالا ان المراد في النمو
لا يتبين بمجرد الزيادة اذ الاجزاء المنافذة في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبعها واندفعت اجزاء الاجزاء
الاصلية في جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه
الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية في الزيادة
فلا يكون نماء لكونه لا يتحرك في الزيادة ويكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال
والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باقية كل واحد
منها على مقدارها الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد
اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية تزداد مقاديرها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة
في منافذها وتشبهها بها وتنقص مقاديرها عند الذبول عما كانت عليه قبل وانكار هذا مكابرة اولا يرى ان كل اتصال
الزائدة بعد التداخل بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه والصواب ما قاله المجيب والا فالقول
ما قاله الامام واعلم انه اذا عدّ النمو والذبول من الحركات الكمية فالواجب عد السمن والهزال منها ايضا الشاملة

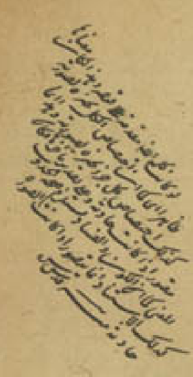
على الرقة اي رقة القوام واسم
التكاثف على الغلظة اي
المذكور اعني م

من القوة التي يقع فيها الحركة الكيفية تسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما تسود العنب وتسخن الماء فقيل
انتقال الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلا نرد ما ليس تدريجيا من انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وتنبيها ان
لا يكون ذلك الاستحالة فقد بل يوهم بعض الناس من انكر ذلك اي انتقال الجسم من كيفية الى اخرى في الحار عند الاصبع
بارد في الحار حار او مع ان ذلك الذي يعرف كمن انتقال احدهما الى الاخر بشهادة الحس ليس بمعتبر وانما بقي الكمون عليه
هي كون واستتار للاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز وظهور الاجزاء كانت متصفة بالصفة
الاخرى كالحرارة مثلا وهما اي هذان القسمان من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان
فيه اي في ذلك الجسم في كلا الآنين الا ان ما برز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها
وهؤلاء اعني اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع
الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر واما البقية ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فاذا برز ذلك المغلوب
من الكمون وغلب وقاوم الغالب حتى يظهر ويسلوا انكر ذلك الكلام الاستحالة وانكار الكون والفساد وهذا القول باطل
والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء البارد جدا لما في الجمد ايضا والارض فيرى الطلان فيه مع ذلك سهل على بطلانه
وقوله ان صح كون الاجزاء الحارة في الماء البارد فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحرارة اي بحرارة باطنة وبتلك برودة
بحيث بعد كل صاحب البدن التفاوت فهو ظاهر لما يحس باطنه ابرد من ظاهره والنقض فان شرنا اذا صار وضعا من كبريت
صغير كل نار مشاهدة ونعلم بالضرورة ان تلك التي نشاهدها من النار كلها لم تكن كامنة في ذلك الكبريت فلو كان ذلك الحجر
يعرض من تلك الاجزاء النارية احدثت وجب ان يكون حدوث النار منه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة
من القائلين بالخلط الى ان الماء مثلا اذا صار حارا فانما هو لمخالطة الاجزاء الحارة ويسمى ذلك الجسم بما يصير حارا بدخول
اجزاء نارية فيه من خارج وهم مع ذلك يقولون بعض اجزاء النار او يختلط بالاجزاء المائية وهذه الطائفة يعترفون
بالكون والفساد دون الاستحالة وهذا القول ايضا باطل كما لا يشتبه على ذي فطنة وقد صح انتقال الجسم من كيفية الى
اخرى ولما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكان قد ينبغي اهمال ما يحسن من انتقال الماء الى السخونة بسمنها باسم الثالث
تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه تخرج بهذه الحركة عن مكان الى مكان لكون حركة اينية لكن يتبدل بها
وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه اما حاويه واما محويه واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة
بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم ان الذي وقع على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي
قال في عيون المسائل حركة الافلاك دورية وضعية وفي حركة كل جزء منها اي من الفلك حركة مكانية نظر وما قيل فيهم
من ان الاجزاء اذا بالفعل بل بالفرض ولكنها تتحرك في الخارج ما لا وجود له ثم يرد ذلك اي بحركة جزء الفلك مع كونه مفروضا امر
موهوم ونبههم من قال بتبادل الصفتين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة كالحاوي والمحوي مع علمهم بحركتها
عن معقوله لان من اهل التبادل والتغير يعلم بسكون الاجزاء الا الامور الخارجة عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق
من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة

الاجسام

مكانه قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وانتهائها ان يكون مجموعها كذلك اما الكون فهي متحركة حركة اينية على
القول بان المكان هو البعد ونظرا الى الاسطح على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف على حول شيء مع انها حركة مكانية
بعد الحكماء المكانية بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات الاين وهي الحركة في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة
فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المسماة في اصطلاح اهل اللغة ايضا وهو
يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم الحركة سببها عامة هي ان ينتقل المتحرك في الاين الى ان كان له من قبل
المسافة من سمتها الى اخر ولكن يتحرك في الآن بل هو ساكن في كل ان واحد وان كان له اين بعد وما اتى مسبوق
على واحد من تلك الاينية الكثيرة من آن واحد فصل اسقطت حركته واما ... في كل ان من آنات ... واحد ولا اسكن
ان تلك الاين الآنية متعاقبة متتالية لو كانت متفاصلة بزمان لم تتحرك في ذلك الزمان بين تلك الاين ولم تلزم انقطاع
تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الاين متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا الحال في الحركة الكمية والوضعية
والكيفية ولا تخلص عنه الا بان يقال المتحرك في الآن من مبدأ المسافة الى منتهاها في واحد منسوب هو كونه متوسطا من
المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة وتعدد بحسب تعددها وكان حدود المسافة حدا لابد
مفروضا ان ليس بين مسافة فصلا كذا لا يمكن ان يفرض في ذلك الآن المسمى انتان متصلان بل كل اثنين مفروضين في ذلك الآن
المسمى يمكن ان يفرض بينهما اين اخر كما ان يعطى من مفروضين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة اخرى فلا يلزم تتالي الآنات
ولا انقطاع الحركة والكون المتحرك ساكنا وكذا نقول المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة متى كان ان يفرض يكون له
كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيهما يمكن ان يفرض
بينهما كيفية اخرى كما ان كل آنين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما ان اخر فلا يلزم تتالي ... في باقي المقولات
لا تقع فيها حركة اما الجوهرية فلانه لا شك انه تبدل الصورة بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من
قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعه اي منع تبدل الصورة بعض المتكلمين فيما لا كون ولا فساد في الجواهر
والتبدل الواقع فيها انما هو بكيفياتها دون صورها فانكر الكون في سنخ الاستحالة ويعني ان كل العنصر من قال العنصر واحد
وذلك الواحد اما النار والباقية من العناصر انما حصلت من النار بالتكاثف على غلظ العوامل على مراتب متفاوتة فان
الهواء اكثف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والبواقي تكون منها بالتحلل اي
برقة العوامل او الهواء اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين في هذا المتوسط اما الماء او الهواء والبواقي يكون
منه بالتكاثف والتحلل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول البواقي بالتحلل وان فرض
انه الهواء كان حصول النار بالتحلل وحصول الباقيين بالتكاثف فالطبيعة العنصرية الثابتة في كل العناصر الذي
هو الاصل محفوظة باقية في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف والتحلل فلا تبدل في الصورة اصلا بل في الكيفيات وابطله
اي قول ذلك البعض ابن سينا وجمهور الاول انه يثبت بما بعد كما يستطلع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام
الكون والفساد اي تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه وينعكس هذه

المجرد ٥
ثم ٥
ان الفرض ٥
والباقية ٥



الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فيثبت صحة تبدل
الصورة في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا الوجه الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا
بحيز طبعا اي بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون لصورة اي صورة ذلك الجزء وهذا اعني اسناد
ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء انما يتصور اذا كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان
يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا اذا فرضنا ان الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متشابهة لا يجوز
ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو فرضنا عدم الناقل كان اجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولابد
لحصوله فيها من سبب وليس سوى ان الجزء المفروض في ابتداء تكونه حاصلا في حيز مخصوص ... عن الفاعل
واسم بعد ذلك فيه باختصاص صورته واما اذا فرض ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه مسبوقا بصورة اخرى حالها
على ما مر في هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له وجواب الاول ان الاصل ان يؤخذ خارجيا فيمتنع اصدقه لعدم وجود الموضوع
عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صادقا وكان العكس كذلك اي حقيقيا ايضا لا يلزم من صدق العكس حقيقيا
صدقه خارجيا اذ الموجبة الخارجية اخص من الموجبة الحقيقية وصدق الاعم لا يلزم صدق الاخص فلا يفيد
الوجوه اي فلا يفيد البيان المذكور ان في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الحقيقية
في السالبة الكلية الخارجية التي يتبعها وجواب الثاني مع وجود الحدوث بجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها امر
مغايرا وتساوي نسبته الى الكل ادعى ان يكون الفاعل مختارا على وجه يخصص كل الاختصاص في تلك الاجزاء ولا
اعتماد على شيء من هذين الوجهين بل المعتمد في ابطال نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على المشاهدة لدلالتها
على ان العناصر يتقلب بعضها الى بعض كما سيأتي الوجه الرابع ثم نقول في بيان ان تبدل الصورة بالاخرى لا يجوز ان يكون
تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصورة لا تقبل الاشتداد اذ لو تحرك محل الصورة الى الصورة اقوى منها او لا التنقص
بان يتحرك محلها الى الصورة اضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصورة لا تقبل الاشتداد والتنقص مطلقا
بان ينتقل محل الصورة الى الصورة اخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لانه في الوسط اي
وسط الاشتداد او التنقص في وسط الانتقال الذي يجب ان يبقى نوعه اي نوع الجوهر المنتقل مستمرا لكن النوع لا
الصورة اي لم يكن فيها اشتداد والتنقص بحسب ذاتها بل لو انها بها وجعلها بها ولو قيل ان يبقى مخصصه كان اشتمل وارتفع
نوعها ومخصصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لابد ان يحصل عقيبها صورة اخرى
فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان في الوسط مما يوجد في اكثر من آن واحد فهناك سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آنية
الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد بينهما اي بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة
وبعض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات فانه يجب عنه بان يقال الموضوع يوجد في الكيفيات وسائر الاعراض
جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في
الصورة انما هو الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك موجودا حال كونه متحركا بالبديهة وفيه بحث

لانه يلزم منها شيء آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة فيلزم ان يكون في ذلك الزمان حركة في الكيف
كما ذكرنا لان الحركة كما ستعرف باستعداد المتحرك سيما باستعداد ماسة الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود
لا توجد في شيء منها في الا زمان الواقعة بين تلك الآنات فان من تسلسل بين حركتها لم يكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة
بانقسامه وقد عرفت ان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه واقعة
بازاء قطعة من الآخر فثبت انه لا يكون حركة لا يستفاد لا زم الحركة عنها ولا يحصل عرض لذلك الا امام من ان المتحرك في الكيف مثلا
لا بد فيها من سير واحد حركة وبينها اما كيف ويحصل بينها الذي كما عرفت فمثل هذه الحالة التي لا تبدل افراده على محل واحد معا
المحل يحصل لذلك يكون عرضا النوع محل بدونه ولا تصور حركة في الصورة الجوهرية بمحلها انا وانت قبل الحركة اي ما يقوم
به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود لها فان المادة لا تحصل ذاتا معينة موجودة
الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت تبدل احوالها الى مبدئها بصورة معينة بصورة في معينة فيمتنع ان تتحرك
في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بتخصصها انما يكون بصورة ما لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع
حركتها ويجاب بانها مع اخرى بتلك الصورة ذات تحصل مع صورة اخرى ذات تحصل مغايرة للذات الاولى وليس بين
تلك الذوات المتحصلة حركة واستحالة من حال الى حال الاخرى بل لا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست
الاشياء بالقوة لا تحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عند بعضهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها
تابعة للصورة ولو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وهي صحيح واما التضاد فطبيعته مستقلة بنفسها في
الهيولى ... بانه يعتبرها فان كان مبنيا على الاشتداد والاضعف فيهما المضاف ايضا والا فلا يعني ان الاضافة تابعة
لمعروضها في الحركة ... العروض طبعا لا بها اولا بعرضها بلا عرض في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة
عارضة لاحدى المقولات الاربع وبعث الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى
صار سخونة اضعف سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة على الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية
انتقالا من تحيا بصحة حركة في الاضافة بتبعية الحركة في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذا اذا كان جسم في
مكان اعلى من حركة في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر من جسم آخر فتحرك في الكم حتى صار اعظم منه او
او كان على اليمين او فيما عرضه بحركة في الوضع هو اخر او فيما عرضه اسفل الجسم في هذه الصور انتقل من اضافة الى اخرى
تدريجا تبعا للحركة في معروضها ولكن لا تتصور بقاء هذه الا ... فانها تابعة لها مع عدم تعينها في نفسها لا تتصور انه
انتقال الجسم تعينه في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها كما عرفت انها لو تعرضت في نفسها بلا تعرض في معروضها
لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية وينقض بكل من الوضع
فانهما من الاعراض النسبية ووقع الحركة فيهما بالاتبعية ليس ... نقول الحق لا يجوز ان ينتقل الموضوع من وضع الى آخر بلا تبعية
فان كون شيء مستقلا بالمفهومية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا في النجاة ان وجود الجسم في الحركة اي ثبوته في متوسط
الحركة فان كان الحركة ... ولا تعرض لتصور حركة في متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لم يكن بانتقال اما ان يعرض عليه بان يتحرك ان يكون

ستأتي
للشدة والضعف
ما بعد له

شي به الجسم بوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان
لمتى متى آخر وهو مح اذ يلزم ان يكون للزمان زمان في عرضه انما يجوز ان يكون نوع عرض متى للزمان لان الزمان آخر
كعروض الصلابة والعرضية وقال في الشفاء ويشبه ان يكون الانتقال في متى وقعيا اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر
الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان مترتبان
في آن يعيد ذلك الآن يتم الموضوع منتقلا بالفعل الى الزمان الاول وبعده يستمر منتقلا بالفعل الى الزمان الثاني وذلك
الآن نهاية وجوده الاول وبداية حصوله الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة موجود
منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا وكذا اذا فرض كل من جسمين مسافة منقسمة كان الانتقال
احدهما الى الآخر دفعيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر منهما كالفجر والغروب مثلا فانه يكون بين الاضافين
لا دفعيا ثم قال في الشفاء وسائر ما يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم او كيف
فيقع التغير في ذلك الشيء اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل في الاشار بقوله وهو اي متى
كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لانه نسبة تابعة لمعروضها فلا يستقل بالمفهومية والسر في ذلك ما عرفت سابقا وكذا
الملك فانه لا يتصور له نسبة تابعة لمعروضها في التبدل ولا يستقل به واما الفعل والانفعال فانه يقع فيهما
فيهما الحركة وابطل قول الشيخ بان التسخن من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنا باقيا والا لزم التوجه الى الضد بين معا
لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين
وادام لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعده وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الا بينتين المتضادتين
فلا يكون بينهما حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد لما ثبت ان يعود من التسخن الى مراتب تحلله
في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل التسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد
فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في ايتانها بل نصلي بينهما بها ولحق انها اي الحركة فيهما تقع الحركة في غير ملانهما
اسم حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعية او في الآلة واما
في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا او الطبيعة قد تتجدد يعني الآلة قد يكل فكذا ... جميع هذه الصور تتبدل
الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة وفي الآلة على سبيل التدريج فيتبعه التبدل في الفاعلية واما القابل فربما يتعصى
قبوله واستعداده لعالم الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه ولا وسعها الحركة في الفاعلية واستحضر ان التبدل في الثاني
يستلزم التبدل في الاول فيقع الحركة في المقولتين تبعا **الفصل الرابع** العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية لانها
دامت الحركة بدوامها اي بدوام الجسمية والسكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء مع حدها يبقى بقائها وانتفى
والجسمية عامة للاجسام كلها والحركة مختصة ببعضها ففرع على المحال فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وانتفى يلزم على تقدير
كون الجسمية علة اتحادها في الجهة اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة
بعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه

زمان ما
نحو الرخاوة والليونة

واقصر فلانها اى الحركة التى عليها الجسم اما المطلوب فتنقطع الحركة عنده اى عند حصوله وكذلك الطامع نحو الجسمية
التى هى عليها فيلزم التخلف اى تخلف المعلول عن علته و اما لا الطبيعة فتحرك الجسم اما الى جميع الجهات معا وانه ممتنع
بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعة وحدها لانها ثابتة مستمرة فيلزم
ثبات معلولها الذى تقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة لما عرفت من انها متجددة منقضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة
وتمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شىء من الاجسام ساكنا طبعا بل هى حالة غير ملائمة اى بل العلة للحركة
الطبيعية هى الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة تتحرك طبعا طالبا للملائم اما فى الاين كالحجر
المرمى الى فوق واما فى الكيف كالماء المسخن قسرا واما فى الكم كالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة مادامت باقية
كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة
فاذا وصلت الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئى علتها اعنى مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا
ويتجه عليهم ان يقال الملائم غاية مطلوبة ولا تتصور الغاية الا فى الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن
طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التى لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب [illegible] ان تكون هى مع الحالة التى
لا تلائمها مقتضية للحركة و [illegible] اشكال اذ ليس للحركة الطبيعية الى جهة ترجيح اولى من الجهة الاخرى وقد يجاب بان ثبوت
الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتحصيل ان الفعل اذا ترتب عليه امر يتادى اليه يسمى غاية له فان كان له مدخل
فى اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا للفاعل ايضا وعلة غائية بالقياس الى الفعل والعلة الغائية هى المحتاجة
الى الشعور دون الغاية [illegible] بلا شعور اذ لا يتعين ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا [illegible] خارجا
عن مكانه الملائم له اقتضى طبعه الحركة اليه فتكون هذه الحركة طلبا طبعيا لذلك المكان لا ارادياً موقوفا على الشعور
والارادة وكذا نقول فى الكيفيات والكميات الملائمة بعضها لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذى سيذكره فى الحركة الطبيعية
ان العلة للحركة الارادية ليست هى النفس لثباتها وعدم اختلافها [illegible] النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التى
هى متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة فى نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية فى ذلك النوع بل
فى فرد منه ولا ايضا هى التصور الكلى الحاصل للنفس لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلى
لا تكون الكلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شىء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليتين
بل انما هى اى علة الحركة الارادية تصورات جزئية تترتب عليها ارادات جزئية فالماشى نحو مقصد له فى كل خطوة ارادة
جزئية تابعة لتصور جزئى قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة مع ان المسافة التى لتلك
الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية تجرى بها المسافة الى اجزائها الجزئية والمتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع
الحركة الى ان يتخيل حدا معينا وتنبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة التى تنتهى بذلك الحد وهكذا
يتوالى التخيلات المستتبعة للارادة فتتصل الارادات فى النفس والحركات فى المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة
والحركة واما علة الحركة القسرية فهى القوة التى احدثها القاسر فى المتحرك **الفصل الخامس** الحركة تقتضى امورا ستة

الاول

الاول ما به الحركة اى سببها الفاعل فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلة الثانى ما له الحركة اى محلها فانها
عرض فلا بد لها من محل يقوم به الثالث ما فيه الحركة اى المقولة من المقولات التى يقع التغير فيها الرابع ما منه الحركة
اى المبدأ الخامس ما اليه الحركة اى المنتهى وذلك لان انقضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون فى الحركة
المستقيمة واما فى الحركة المستديرة الفلكية فلا يكونان موجودين الا بالفرض [illegible] مبدأ الحركة او منتهاها
الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اى الزمان فان كل حركة تكون فى زمان بالضرورة وانقضاء الحركة [illegible]
[illegible] من حال الى حالة اخرى تدريجا **الفصل السادس** وقد علمت انفا ان الحركة متعلقة بامور
ستة وحدتها متعلقة بوحدتها اى بوحدة هذه الامور الستة لا بعضها ضرورة ووحدتها اى وحدة الحركة كما [illegible] فى
مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية [illegible] وحدتها [illegible] الشخصية فلا بد
فيها من وحدة ما له الحركة فان العرض الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض الواحد
بالشخص بمحلين ولا بد ايضا فى وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعنى المقولة اذ الشىء الواحد قد يستحيل وينمو معا
فى زمان كونه قاطعا للمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل واما تعددت الحركة
[illegible] من حيث اختلفت ما فيه الحركة [illegible] اختلاف الحركة بالجنس كما سيأتى بل قد يعرض له
اى للشىء الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والترقق فى الفاكهة مثلا فتتعدد الحركة لاختلافها بحسب النوع
وان [illegible] تلك الانواع فى جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة او ما فى حكمها بحسب الشخص تعددت
الحركة بحسبه [illegible] الحركة فى مسافة غير الحركة فى مسافة اخرى قطعا وكذا اى وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه
اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغنى عن اشتراط
وحدتهما ولا يكفى فى الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع
تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى [illegible]
الى السواد وتارة منه اى البياض الى الصفرة الى الحمرة الى النيلية الى السواد وتارة منه الحركة الى القتمة الى السواد
فالحركة من البياض الى السواد المعين يمكن ان يوقع على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد
ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان
اعتبار وحدتهما لا يغنى عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما [illegible]
[illegible] وحدة الزمان لم يكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتهما [illegible] الحركة
فى مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا [illegible] وحدة الزمان [illegible]
الحركة من وحدة الزمان اذ الحركة فى زمان غير الحركة فى زمان اخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه فانه لو جوز اعادته
لجاز ان يكون الحركة فى زمان عين الحركة فى زمان اخر فظهر انه لا بد للحركة فى وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن
وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه [illegible] المانع من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة فى جسم واحد

في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اعني المبدأ والمنتهى ايضا كانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما
مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاثنين بعد والمآل فيهما
واحد ثم بين انه لا بد في تشخص الحركة من وحدة امور ثلاثة بقوله تلك الثلاثة اذا اختلف واحد منها اي واحد كان تعددت الحركة
كما لا يخفى وأما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بحركة ما قد يحرك بمحرك آخر قبل انقطاع
حركته فالحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال الساعة ولا تمايز في تلك الحركة بوجه الا بتسمية فيها
عنها بتوهم من اسناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر والتجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الا سباب
الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها وتعينها تعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك
لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول
لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي في زمان واحد وقد تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا نختار ان
الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية بانتهائها اي تنافي الاجمال في وحدتها النوعية فلا يخفى ان ما
تعتبر في الوحدة النوعية بعض ما تعتبر في الوحدة الشخصية وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له وهي اي ما تعتبر
من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة ما اليه فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع
كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تعددت كانت الحركة متنوعة اذ لو اختلفت ماهية الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة
في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه اما في الكيف فمثل ان ياخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى
الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد واخرى من البياض الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة هنا مختلف
بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على
الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما
واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه مضموما الى اختلافهما
كان اولى كالتسود والتسخن فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما وكما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع
اختلف ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد في الكيفية فان الحركتين في كل
واحد من هذين المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى
في المثال الثاني ظاهر فان التسخن يخالف التبرد بالماهية بلا شبهة واما في المثال الاول فان الاختلاف المبدأين انما هو باعتبار ان عرض
لاحدهما العلوية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية ... في المثال
الاول لكنهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركتين بالماهية كما
في المباحث المشرقية ولا يعتبر في الوحدة النوعية للحركة وحدة المتحرك اذ الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاين
ولما تبين ان تعدد المتحرك لا يوجب اختلاف الشخص في الحركة فالنوع اولى بان لا يوجبه وذلك لان اختلاف كل ما يوجب
اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي كحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لاختلف

الفستقية م

الحركة م

لا يوجب تعدد اي الحركة بحسب الشخص
واذا لا يوجب اختلاف الحركة بحسب النوع م

بالنوع من حيث انهما كذلك اي من حيث اسنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة ... فان الحركات
مستندان في الماهية فلا عبرة ايضا بوحدة ما له الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال وان كان تعدد المحل مطلقا
يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان وسواد الحجر نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم تختلف هناك ما فيه وما منه
وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتها فلا يكون اختلاف العرضيات موجبا
لاختلافها ولا بوحدة الزمان لان نوعا واحدا لا يختلف حقيقته فلا مدخل في اعتبار وحدته النوعية وحدة الحركة بحسب النوع
بخلاف اعتباره في الشخصية وحيث تبين الشخصية ان قلت هو نوع واختلافه بالماهية هو عارض للحركة ومغاير لها
واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها فالتنبيه الوحدة
الجنسية فيما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع قيد منوع له وانما هو وحدة
ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية
والكمية وهي مترتبة اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي تقع الحركات فيها فالحركة في الكيف جنس عال والحركة في الكيفيات
المحسوسة جنس دونه والحركة في المبصرات جنس تحته والحركة في الالوان جنس تحته وهكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى
الحركات الشخصية المقصد السابع الحركات منها ما هي متضادة ومنها ما هي غير متضادة وقد علمت في مباحث التقابل
ان التضاد انما يعتبر في الانواع الحقيقية الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير
متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد فان امتنع اجتماعها احيانا من الاحيان فلا لماهياتها
اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجة عنها ولا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس
واما التضاد بين المتجانسة المشاركة في الجنس الاخير منها اي من الحركات فالاستحالة كالتسود والتبيض فانهما نوعان تحت جنس
الحركة في الالوان وتتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما لا يمكن معه اجتماعهما ... التصعد والتحدر وغيرهما غاية
الخلاف لا بمعنى التضاد الا اذا كان في الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان كل واحد من النمو والذبول اخذ محدود
في الطبع بينهما غاية الخلاف وكذا بين الحركتين المتوجهتين الى التخلخل والتكاثف اذ كل واحد منهما حد لا يتعداه
في النقلة كالصاعدة والهابطة فان كل واحد من الصعود والهبوط اخذ محدود ... بينهما غاية الخلاف وفي ما فصلناه
اشارة الى انه لا بد اولها اي للحركة في هذه المقولات الثلاث في كل طرف حد محدود ... بين الطرفين غاية الخلاف
فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين
الضدين غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها لما ستعرف من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها المقصد الثامن
تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة مع اتحاد ما فيه هناك الحركتان وكذا الحركة
من السواد الى البياض ضد الحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق ... وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد
الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في
حيز النار هبط عنه ... بين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد

لان م

عارض للخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين
كما يظهر بعض الصحيح لانهما ليستا على طرفي خط واحد ووجهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكونا غايتي
الخلاف ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه
عن المحيط وكيف يكونان متضادين والطرفان لهما حالة واحدة بين ان يكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم ان لا
يكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى فوق
وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بكونهما [illegible] وتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصا
عن قاسر واحد لا التضاد الحقيقي بان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادان مع ان المتحرك واحد لا التضاد
الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية فلا يمكن تواردها اي توارد الزمان
على موضوع واحد وكان بناء التضاد من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد ولكونه عطف على [illegible]
ولا التضاد والزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد
في الزمان لم يكن مستلزما لتضاد الحركات ولا التضاد في الاطراف اي ليس تضاد الحركات لتضاد الاطراف التي هي مبادي الحركات
ونهاياتها الا اي التضاد في الاطراف [illegible] عند وجود الحركة فان التضاد في المبدأ لحصول [illegible] وتعدم عندها و
في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل التضاد في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات
المتوجهة من الاطراف فانها اعني بحسب [illegible] ما اليه [illegible] من حيث انهما متضادان اعني ان يكون مبدأ
احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد منتهاها وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان
الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض
لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف [illegible] لا بد من اعتباره فانهما اي [illegible]
في الحركتين قد يختلفان بالذات في الماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض في الحركة من الاول الى الثاني وتضاد الحركة من
الثاني الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذا منتهاهما [illegible] اي دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما [illegible]
بالماهية بلا تضاد لعدم الغاية في الغاية فلا تضاد بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها او بالعرض اي يختلفان لا بالذات
بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا كالمركز والمحيط لانهما جزآن اي نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب
من الفلك وللاخر غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما باعتبار العرض
سبب التضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما متغايران [illegible] مع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف
وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين [illegible] كالانصاف في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فكذلك
بالتساوي وكذا يختلفان [illegible] مبدأ الحركة بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل [illegible] صار احدهما
مبدأ الحركة والاخر منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم يكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدأ والمنتهى
ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت [illegible] مفهومي المبدأ والمنتهى متضادان كما [illegible] انهما تضاد

المتضادين

تعاقبت

بحسب العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان [illegible] من العارضين
لذاتهما انما اخذ عن وجود الحركة فلا يكون تضادهما بين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما
[illegible] على وجود الحركة [illegible] ان يكون الحركتان متضادتين كما عرفت في ذلك اي [illegible] مما يكون مبدأ والاخر كونه
منتهى قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فان لها مبدأ ومنتهى بالفعل وانما سمي كذلك قد يكون كذلك لا
بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان اي جزء فرضت على الجسم المتحرك كالاستدارة كالفلك يكون مبدأ للدورة ومنتهى لها
باعتبار ان الحركة عن كل جزء [illegible] الحركة اليه ولا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض لا الفعل ومعنى اي
في الدائرة حتى يثبت لها مبدأ ومنتهى بالفعل [illegible] او فرض [illegible] والغروب وليس
شيء منهما [illegible] وحدة الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ ومنتهى
[illegible] حركة الفلك كالاستدارة اذا وجد النقطة بالفعل [illegible] وهو [illegible] عندهم بل يكفي
لتحقق المستديرة ان يكون النقطة بالقوة القريبة [illegible] ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها
وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع
الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها [illegible] بالوضع الاول [illegible] بالمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل
نعم اذا فرض ان المستديرة [illegible] في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه
فيما سلف [illegible] لا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ
ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا
بالاعتبار الا ان هذه حركة [illegible] في الاصطلاح [illegible] بحسب اللغة [illegible] المبدأ والمنتهى اي هذان الامران العارضان
للذات [illegible] اذا نسب احدهما الى الاخر [illegible] من التضاد [illegible] العدم والملكة [illegible]
[illegible] فاذا نسبا الى ما له المبدأ والمنتهى وهي الحركة كانا متضايفين [illegible] اي بين ما له المبدأ والمنتهى
تعامل التضايف فان المبدأ مبدأ لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذي المنتهى وليس بين
المبدأ والمنتهى تضايف [illegible] وبالعكس لجواز ان يفرض حركة [illegible]
فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ للحركة ومنتهى لها [illegible]
تصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلت هما اعني مفهومي المبدأ والمنتهى عرضا عارضين للجسم [illegible]
حتى يقال انهما اجتمعا فيه بل هما عارضان للاطراف [illegible] ولا يكون [illegible] مبدأ ومنتهى لحركة واحدة
الا بالفرض [illegible] اذ لا يتصور في حركة واحدة [illegible] ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها
ومنتهاها نقطة واحدة [illegible] لكنهما [illegible] بالذات الا انهما متغايران [illegible]
الاعتبار [illegible] للحركة [illegible] وانما وقع الفصل بالنسبة [illegible] المبدأ والمنتهى وما
نسبا اليه [illegible] على ما [illegible] من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى قالوا الحركة

وضع

المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا لكان كذلك بين تضاد اطراف المستديرة وهو باطل فكل مستقيمة فانها واقعة على
خط هو وتر لقسي غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة ما لا يتحصل من الاضداد غير متناهية
متخالفة بالنوع هي المستديرات الموهومة من متناهي المستقيمة الى لا نهاية وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما تبين وسائر المضاف
وانما كل قوس تفرض ضد الذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحيط بها من الكل فيكون هو بالضدية اولى فليس شيء من
تلك القسي ضد المستقيمة فلا يكون المستقيمة ضد الشيء منها الا انها بطبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي
من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الوجود في الخارج
ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع
تعاقبها والمستقيمة في الموضوع فلا يكون ضد الها ولا تضاد المستديرة والمستديرة لتحقق تلك الدورة كذا لبعض المتضادتين المستديرة
والمستقيمة بان التضاد بين الحركات ليتضاد ما منها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة اضداد
غير متناهية متخالفة النوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لمستديرة اخرى لقسي غير متناهية فاذن يجوز
ان يكون قسي غير متناهية بين طرفين فلو كان المستديرة ضد المستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد ولا نهاية لها المستديرة
المتوهمة من متعين تلك المستديرة الى ما لا نهاية لها وهو باطل واما الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين
يفعل مثل فعل الاخرى في كون التصفين من المسافة على التساوي فان المتحرك من السرطان الى الجدي على التوالي يكون
مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمتحرك من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور
والحمل والحوت والدلو وهو يفعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الاخرى على الحركة المبتدأة عن السرطان الواصلة الى الجدي يكون في
النصف الاخر وهو على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا
متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذا الاطراف والنهايات متساوية فيهما فلا يكون بين هما شيء من التضاد
لحركات المستديرة فلا يكون متضادة هذا الملم والتحقيق ما ذكره من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة يحصل فيه اي ما ذكره
انما يدل على ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين متباينين كما سما المبتدي يحصل تنوع في المسافة
والمبتدي والمنتهي فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كما سمي الضعين
بل متضادين فان حركة المتحدرة من السرطان الى الجدي على التوالي مضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان على خلاف
التوالي للتضاد بين المبدأين والمنتهيين وان كانا معروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين
وكذا الحال في الصاعدة من الجدي الى السرطان على التوالي والمتحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي في غاية اعني
تمام الدورة فيهما المخرجين المسافة فكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها
وذكر في المحصل ان السالك لصورة السماء لعظمه لا يدرك بين الضدين كل معنى وجودي يمنع اجتماعهما دفعة واحدة
في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان ابى مع ذلك
ان يكون ما منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة كما بين المستديرات

الفصل التاسع الحركة ليست كالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية
العرضية ثلثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة وكانها حالة فيها
والمسافة منقسمة لا بعدا الجزء الذي لا يتجزى فينقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب
الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام الثاني المتحد
بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة اذا فرض اتحادهما في المسافة فان الانقسام
بحسبها فلا بد ان يختلف فيهما والانقسام بحسبه وقد اذا فرض اتحادهما في الزمان فان الانقسام بحسبه كما يختلف في المسافة
والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو قابل للقسمة ولا شبهة في انه اذا تحرك الجسم تحرك اجزاؤه المفروضة
فيه بالحركة العامة لكل جزء عن العامة لا خر فقد انقسمت الحركة انقساما فرضيا بحسب محلها فاذا عرض له اي للجسم انفصال
خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها فلو عرض له نوع الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم
بالجسم فانه ينقسم بهذين القسمين وقد نبهتك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الاينية واما الانقسام بحسب
الزمان فشامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح
فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة على التقديرين هي اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها
هي اجزاء المكان الكلي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا يكون متحركة الفصل العاشر ما يوصف بالحركة اما ان تكون
الحركة فيه حاصلة فيه بالحقيقة اي يكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر او لا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر يقارنه
فيوصف هو بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني يقال له متحرك بالعرض ويسمى حركته حركة عرضية كراكب السفينة فان الكائن
في هذا المثال نظرا الى ان الحركة هي الانتقال من مكان الى اخر مع التدرج والراكب متصل كونه متحركا بالذات لما فيه من الانتقال
بل الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول لجميع اجزائه فيكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متصل به ودون سطح
السفينة حواليه ظاهر الا بوجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة
المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصورة والاعراض الحالة في الاجسام المتحركة واما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس
مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات ويسمى حركته حركة ذاتية وينقسم حركته الى
ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة فيه وهي الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور اي يكون
مبدأ الحركة تلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية
وكذا حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اخطأ من جعل الحركة
الطبيعية هي الصاعدة والهابطة اي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية
او جعل الحركة الطبيعية هي التي على نهج واحد بلا شعور اذ يخرج عنها خارجا بان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة
الى عرضية وذاتية الذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما
ان يكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان يكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا

لكان

يعني

المتشهيين

فائدة

الاشتراك

بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا والثاني الحركة النباتية والاولى اما ان يكون مع شعور بها
وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور بها وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض المقصد الحادي عشر الحركة اذا [illegible]
حركة اخرى فهي اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة الاخرى في زمان اقل من زمانها او [illegible] اي الحركة
السريعة ان تقطع الاكثر اي المسافة التي تقطعها اكثر في الزمان المساوي بمعنى انه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان
زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر وهذان الوصفان لازمان متساويان للسريعة ولذلك
عرفت بكل واحد منهما واما قطعها المسافة الاطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة واما بطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المسا
من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي [illegible] زمان اكثر [illegible]
[illegible] وليس البطء اي ليس كل بطء بتخلل السكنات بين الحركات [illegible] بحركة الفرس [illegible]
واللازم باطل اذ بيان الملازمة ان البطء لو لم يكن الا بتخلل السكنات فيما بين الحركات لكان تفاوت السرعة والبطء بحسب
تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا فرضنا فرسا شديد العدو كما اذا قطع [illegible] من اول اليوم الى منتصفه خمسين
فرسخا كان حركة هذه [illegible] من حركة المحدد [illegible] في المدة المذكورة ربع الدورة [illegible]
حركة الفرس [illegible] ويكون ح زيادة سكناته اي سكنات الفرس على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته
لكن عدد سكناته يساوي عدد [illegible] حركة المحدد [illegible] اي زيادة حركة المحدد على حركاته الف الف مرة فيكون
زيادة سكناته على حركاته الف الف مرة [illegible] الحركات [illegible] في تلك السكنات الكثيرة [illegible] الكثيرة الغالبة
بتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا [illegible] لا نحس بحركاته ولا نحس شيء من سكناته [illegible]
ذلك الدليل ابطال الجزء المبنية على [illegible] بالسرعة والبطء [illegible] كما ستنتهي النوبة اليه اي الى ذكرها
[illegible] على بطلان [illegible] يعني كون البطء [illegible] بتخلل السكنات فيجوز ان يستدل [illegible] ههنا وبالجملة [illegible] البحث [illegible]
البطء [illegible] على نفي الجزء [illegible] صحة وبطلانا [illegible] تلك الدلائل الستة فاذا غرزنا
خشبة في الارض فاذا كان الشمس في افقها الشرقي وقع الظل في جانب الغربي طويلا ولا يزال ينقص الظل بحسب ازدياد
ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اي اذا ارتفع الشمس [illegible] الظل [illegible] اصلا
جاز ذلك في الثاني والثالث [illegible] الشمس [illegible] والظل بحاله [illegible] كلما تحركت الشمس
جزءا لم يمكن ان يكون [illegible] مساويا [illegible] الظل اكثر [illegible] يكون اصغر [illegible]
كل حركة الشمس [illegible] حركة الظل [illegible] ارتفاعه [illegible] حركة الظل [illegible]
سكون فثبت ان السرعة والبطء لا [illegible] لو جاز ان يتحرك الشمس جزءا والظل بحاله لجاز في
الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله [illegible] الدورة [illegible] الظل على حاله [illegible]
الموجودات مستندة الى [illegible] الظل
على حاله مع اتمام الدورة [illegible] حركة الشمس والظل مستند الى الفاعل المختار فيجوز ان تحرك

حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد بينهما حركة الظل اصلا الا ان عادته [illegible] بخلاف ذلك فاحكم باستحالة ليس
[illegible] العادة [illegible] ذكرناه [illegible] الاشكال المذكور يعلم جوابه [illegible] من اول
المسافة الى اخرها فكذا الحركة [illegible] على بطلان تخلل السكنات في الحركة [illegible] على حركة [illegible] كانت او
طبيعية [illegible] من اول المسافة الى اخرها [illegible] بلا تفاوت [illegible] جسم [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] سكون في بعض الاحيان [illegible] الحركة الفلكية [illegible] البطء لا [illegible] السكنات [illegible] الحركة
عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى [illegible] والطبيعة فجاز ان [illegible] وسكنه في اخر [illegible]
الحركة والسكون بسبب الاختلاف بالسرعة والبطء ليس باختلاف النوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة
بالنسبة الى اخرى مع ان [illegible] الاختلاف [illegible] لانهما اي السرعة والبطء [illegible] قابلان للاشتداد والتنقص فان المسافة
الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء [illegible] الحركات [illegible] لا يقبل الاشتداد
والتنقص المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطء [illegible] الحركات الطبيعية ممانعة المخروق الذي في المسافة فكلما
كان [illegible] اشد ممانعة للطبيعة [illegible] حركة كالماء مع الهواء [illegible] الارض في الماء
[illegible] في الهواء [illegible] الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة [illegible] وذلك [illegible] كان الجسم
[illegible] كل الطبيعة السارية فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم [illegible] اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة وفي
[illegible] المخروق والعائق [illegible] للحركة [illegible] حركة الجسم الكبير [illegible] حركة الصغير مسافة
واحدة من قاسر واحد [illegible] المخروق [illegible] نحو واحد تارة في الماء وتارة في الهواء [illegible]
النار [illegible] اكثر [illegible] معاوقة [illegible] طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة
الاصغر [illegible] معاوقة [illegible] الاصغر اكثر من معاوقة [illegible] الاكبر على تلك النسبة [illegible] الطبيعة
[illegible] المركبة [illegible] في الهواء والصغير في الماء [illegible]
معاوقة على معاوقة الهواء [illegible] الزيادة [illegible] المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه
[illegible] كل حركتين مستقيمتين [illegible] سكونا [illegible]
[illegible] كل حركة مستقيمة [illegible] سكون [illegible] لانها لا تذهب على الاستقامة الى
غير النهاية فان الابعاد متناهية [illegible]
من سكون بين [illegible] من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة
واما المتشرعون [illegible] الحكماء [illegible]
من ذلك الزمان [illegible]
النصف الباقي [illegible]
[illegible]

على هي الميل الموجب لكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجودة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا
هو المراد بقوله فلذلك كان الميل الموجب اي هو المقتضي موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها
والرجوع عن المنتهى اي كان الوصول فلذلك الميل الموجب له في آن حادث في آن وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع
اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها وانه باطل ولزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى
فيلزم تركب المسافة منها فثبت ان بينهما زمانا لا حركة فيه الى المنتهى ولا عنه فهو سكون فثبت ان بينهما سكونا والجواب ان آن
الوصول له آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع وآن هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد
حدا مشتركا بينهما اي بين الحركتين بان يفرض بينهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة
المشتركة بين خطين لا الآن بمعنى الجزء ولذلك قال واما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم فذلك الجزء فانهم لا يقولون به حتى يمنع
اشتراكه بين زماني الحركتين … ان الرجوع عين الوصول قلنا امتنع فيهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار كونه
منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي ان المتحرك الى
المنتهى انما يصل اليه بآن وانما يتحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مغايرا او مباينا له في آن ايضا ولا يمكن اجتماع
الآنين … واصلا الى المنتهى ومباينا له … تعاقبهما بالذات … استحال تتاليهما فلا بد ان يتخلل بينهما زمان لا سكون
القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك … وابطلها ابن سينا بان المفارقة
هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق ومباين
لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار انه ذلك الآن هو بعينه آن الوصول فانه يكون
حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون مشتركا بين حركتين … وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك
انه راجع ومباين نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض
حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بعده شيء من آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع
ثم انه عارض الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن
واحد محال … ان يجتمع في جسم واحد الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن مغاير للآخر بينهما
زمان سكون كما مر والصعوبة في الحجة التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة والصواب ان الحكماء
يمنع استحالة اجتماع الميلين او يجوز تتالي الآنين او يمنع … الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة ولا يجب …
مع المعلول … او يمنع حدوث الميل في آن بل يجوز … كالحركة وقال الجبائي لا يسكن لان الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب
الاعتماد اللازم … ويتعاقب الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق
شيئا فشيئا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فيرجع الحجر ولا يسكن … على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما
اذ لا ينتقل المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون … الذي يرجع
بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما لا الاعتماد اللازم او لا الاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا

وأجيب عنه ان الجبائي ليس قائلا بايجاب الاعتماد للحركة ولا للسكون … كما مر في مباحث الاعتماد
مع انه يعترف بحامل للحركة الا انه … الصادر عن الحيوانات واما المتكلمون فيحيلون السكون بين الحركتين فكل من الفريقين
ادعى في ذلك الحكم … وقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد خردلة وهبط جبل وتلاقيا
في الجو يجب ان يلاقي سطحها سطحه فلا يسكن … اذ صعودا وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة
والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل
عاقل يعلم ان الجبل لا يسكن في الجو بمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة
بل ترجع بريحه … فرض محال
ويجوز ان يستلزم المحال الذي هو وقوف الجبل واما المعتزلة فالسكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي
الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا موجب للحركة والسكون
الا الاعتماد وقد عرفت ان الجبائي على اصله … لان المولد عنده هو الحركة السابقة فالحركة الصاعدة توجب
حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد
المقصد الخامس في الاضافة جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه سائر احوال الاين
على رأي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة بمقصد على حدة واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر المرصد
الثالث اذ ليس فيها مهم يبحث فيه وفيه مقاصد خمسة الاول الابوة اي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حصول لها
الا كذلك اي ليس حقيقتها سوى انها معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة
كما مر وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال للذات التي تعرض لها هذا العارض اضافة ايضا
وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض فهذه الثلاثة يقال لها المضاف … فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على
الثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما … ومن لوازم المضاف انما يعقل ماهيته بالقياس
الى الغير … يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزومها …
جميع الماهيات النسبية اللوازم وفي تعريف المضاف … ان يكون حقيقته تعقل الغير فلا يتعقل الا تعقل الغير
اي … بحيث لا يعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها فلو اريد ذلك الغير كونه نسبة يخرج سائر النسب
ويبقى هذا القول مساويا للمضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري اعني المركب اما القسم الاول منه اعني المعروض وحده
فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة ولوازمها … القياس الى الغير
على الوجه الذي تحققه … المقصد الثاني للمضاف خواص اي خاصتان
الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما في الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم
احدهما في احدهما عدم الآخر فيه فان قيل … كالمتقدم والمتأخر بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم
الزماني لا وجود له … الذي به كان متقدما مع المتأخر الزماني وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلت لا وجود

والجواب

مجموع منهما الاولى الرحى فان العمود والباهر امر اعتباري يحصل من العقل اذا قايس ذات المستقيم الى ذات المائل فيكون
المجموع المركب منهما ومن معروضيهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين بمساوي الخارج بل في الذهن وبهما تعاقب في المكان
من المتضايفين كذات السهو من المعتبر باقي بحاله واما معروضاهما اذا اخذ احدهما فقط فيكون كالمالك
والمملوكة الات كالابن والمكسور في المباشر وليس كل اساوي ذات المعروض وحده كما انتهاك على الخاصة الثانية وجوب
التكافؤ في النسبة بمعنى عندما عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس وتعال الخاصة الثالثة وجوب الانعكاس في هو ان يحكم
بالاضافة كل من المتضايفين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه يعني اذا اخذ ذات كل واحد من المتضايفين من حيث انه
مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الاخر وجب ان ينعكس هذه النسبة ونسب الاخر اليه فكما ان الاب اب للابن فالابن
ابن للاب فيما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا اليه اذ لم يراع هذه الحيثية بطل الانعكاس فانك اذا
قلت هو اب للانسان لم يلزم ان هذا الانسان لانه في الحاصل ان هذه الخاصة انما هي للمضاف الحقيقي اعني المعروض المأخوذ
من حيث انه مع ما يعرض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حين اذ اثبت احد المتضايفين لصاحبه
وجب انعكاس هذه النسبة فيما للمضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة للبنوة في
فيه الحيثية اشارة الى ذلك لم يكن قلت قد تذكر وقد يصعب على رعاية الانعكاس بسبب انه لم يكن له اي للمضاف من الجانب
الاخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين ماخوذ مع الاضافة وليس للمضاف الاخر اعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح
جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبروا اي المضاف من الطرف الاخر
بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فانه يحصل الانعكاس والضابط في معرفة طريق الانعكاس ان يجمع اوصاف كل واحد من
الطرفين وتنظر فيها فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت
غيره من الاوصاف لم يبق بينهما الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه ملحوظا
مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الاخر انعكست تلك النسبة قطعا **الفصل الثالث**
الاضافة لا تستقل بوجودها اي ليس لها وجود منفرد لتصور بعينها استقلالها بل وجودها ان يكون لاحقا للاشياء فيكون
تحصلها وتخصصها تبعا لتحصل ما تلحقه من الغير وتخصصه وتوضيح ذلك اي تحصلها تبعا للملحوق تارة بان يوجد للملحوق
والاضافة معا فتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق والملحوق وليس ذلك المأخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل امر مركب
من المقولة ومن معروضها وتارة بان يوجد الاضافة معروضا بها الملحوق كالخاص لشيء واحد مقتضى عارض لذلك الملحوق وهذا
تنوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة نوع من الاتحاد والموافقة في الكيف فالمحل الموافق فاذا اعتبرت الاتحاد والموا
من حيث انه في الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة محصلا لا عينا لحصوله في الكيف وكذا الحال في المساواة وانما تلزم الاضافة
اذا كان في طرف محصلة كانت في الطرف الاخر محصلة على حسب تحصل الطرف الاول وتخصصا كان او عددا ويلزمه
نسبة مثل ان يعرض الاول بعض المطروح انها اذا كان في طرف مطلقة اي غير محصلة في الطرف الاخر مطلقة ايضا والنصف
المطلق في مقابلة الضعف فمقابلها ضعف المطلق اي المضاف عرف بالتحصيل والعكس عرف الاخر بكذلك

هو اذا حصلنا نفس الاضافة الحقيقية كالضعفية والضعف وانما اذا حصلنا موضوعها مطلقا لم يحصل المضاف
المقابل له فيحصل الرأس حتى يصير هذا الرأس الذي يوجب بعين بن له الرأس حتى ان الرأسية اضافة عارضة لعضو مخصوص
بالحيوان الذي ذي الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث هو عضو حتى صار هذا الرأس لم يلزم ان يحصل الحيوان الذي
هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الرأسية وجب ان يتحصل الاضافة في الطرف الاخر
فيكون الرأس وذو الرأس متساويين **الفصل الرابع** في تقسيمات الاضافة من وجوه الاول انها ان يتوافق الاضافة
من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان تتخالف كالابوة في الاب فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية والمتخالفة اما
محدودة كالضعف والنصف فان ضعفه بقدر واحد يكون بالقياس الى الذي واحد آخر الى امور كثيرة وكذا النصفية او لا محدودة
كالاقل والاكثر فان الاقل ليس واحدا معينا يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثر الثاني انه قد يكون الاضافة لصفة
موجودة في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لا درك العاشق وجمال المعشوق فكل واحد من العاشقية والمعشوقية
انما تشتمل على حالها على صفة موجودة فيه او لصفة في احدهما فقط كالعالمية فانها لصفة موجودة في العالم وهو العلم
دون المعلوم فانه يتصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضي اضافة بها والاول يلزم ان يكون معلوما
صفة موجودة وقد لا يكون الاضافة لصفة حقيقية اصلا اي في شيء من الطرفين كالتيامن والتياسر اذ ليس للمتيامن صفة
حقيقية صار بها متيامنا وكذا المتياسر الثالث قال ابن سينا كاد الاضافة ينحصر في اقسام في المعادلة كالغالب
والقاهر والمانع وفي العلو والانفعال كالقاطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة
والمساواة واعلم ان المعولة المتأخرة المشهورة من كلامه هو كذا اكاد يكون المضاف منحصرا في اقسام المعادلة والتي
بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة واما من الكم وهو ظاهر واما
من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمقطوع واما التي بالمحاكاة
فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط تقريره
ولا يلتبس عليك انه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله
وفي الاتحاد قائما مقام قوله في المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة
قد يعرض للمقولات كلها حتى للواجب فانه الاول في الجوهر كالاب والابن وفي الكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير
من الاعداد وفي الكيف كالاحر والابرد وفي المضاف كالاقرب والابعد وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالاقدم والاحدث
وفي الوضع كالاشد انحناء وانتصابا وفي الملك كالاكسى والاعرى وفي الفعل كالاقطع وفي الانفعال كالاشد تسخنا الخامس قد يكون
لها من الطرفين اسم اي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مقرر مخصوص من ذلك الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما
فقط كالمدانية او لا يكون لها اسم مخصوص في شيء من طرفيها كالاخوة السادس قد يوضع لها وللموضوعها معا اسم فيدل
ذلك الاسم عليهما بالتضمن سواء كان اسما مستعملا كالعالم او غيره كالجناح **الفصل الخامس** ومن اقسام المضاف التقدم
والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم المضيء على الضوء الفائض منه وتقدم حركة الاصبع

على حركة الخاتم فان العقل يحكم بان تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد ولذلك
اي بتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل فانه اذا تحرك الاصبع في زمان كان الخاتم في ذلك الزمان
باقيا في حيزه لم يتحرك اصلا ولزم تداخل الجسمين ولا بالذات فان حركة الاصبع ههنا ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة
في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليه تقدما ذاتيا وظاهر ان التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو لان
وجودها اي وجود حركة الاصبع اثر واثر في نفسه فاوجب لذلك وجودها اي وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوي الكامل
يوجب ضوءا اضعف ناقصا فيما يقابله بحيث يستفاد منه لذلك سميناه وبسببها عطف هو المتقدم بالعلية الثاني التقدم بالذات
كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ان الاثنين ثم هو ان يحصل الواحد وذلك الواحد معا ولا تم له اي للاثنين ذات الا
بانهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا اذ لا يحكم لذا باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بحلاف الاول فانه بحكم باعتبار الوجود
لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبعي مخصوص بجزء الشيء مقيسا الى كله وقد
سار على الناقصة المسماة في كتب القوم ان المحتاج اليه في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع
لشرائط التاثير وارتفاع موانعه وان لم يكن كذلك كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبعي شاملا للعلل
الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبعي وهو المرتب العقلي الثاني
من الاصطلاح المصحح لاستعمال الفاء سمينا داخلا على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى عليه السلام فانه ليس لذات
موسى ولا للشيء من عوارضه الا الزمان بمعناه ان موسى وجد في زمان قد انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر وجد فيه عيسى
والتقدم بمناسبة الزمان اولا وبالذات في مخارجه الاولين بعينه اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود
والاحتياج الثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم
بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين والترتيب اما عقلي كما في الاجناس المرتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية
المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة امر في رتبته بحكم العقل باستحالة وقوعه غير او وضعي
وهو ان يكون وقوع المتقدم في رتبته المتاخر كما في صفوف المسجد ويختلف في ذلك اي المتقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متاخرا
والمتاخر متقدما بحسب اعتبار المبدأ فعند تبتدي من المحراب يكون الصف الاول متقدما على الصف الآخر ومن يبتدي
من الباب ينعكس الحال ومن جعل ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجنس العالي مبدأ كان الجنس متقدما على الحيوان وان جعلت
الانسان مبدأ فالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المعدودة كما لاجزاء الزمان بعضها على
بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتراق فيما بين اجزاء
الزمان مع ان المتقدم والمتاخر في هذا النوع من التقدم يجوز اجتماعهما في الخارج ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فان الامس واليوم
مثلا متساويان في الفضل وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل يعقل امتناع الاجتماع كما في القسمين الاولين من هذه الاربعة
ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بان يكون لكل زمان زمان آخر وقد ابطلنا ذلك بوجهين في مباحث الزمان فوجب علينا
ان ذلك التقدم الذي بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتاخر وانه اي هذا التقدم

الذي

الذي سميناه التقدم الزماني لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك بعدما بالعرض
لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كما ان القسمة يعرض للكم عروضا اوليا فاذا عرضت لغيره كان بواسطة
الكم وذلك لا يوجب للكم كما اخر فكذلك ههنا اذا قلنا تقدم الزمان ان يتقدم هذا التقدم لم يكن للزمان زمان يتقدم لا
يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا الكلام وهذا الذي ذكرناه اعني التقسيم
السادس من التقدم مبني على ابحاث كثيرة بين الطائفتين فيما ان الحكماء الماضية راجعا الى التقدم الزماني اذ ادعوا تقدم
الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال
عدمه والمتكلمون لما انكروا ذلك راوا ان عدم الزمان على وجوده بعد ما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر
من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان فيتامل فيه اي في هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الابحاث عن سبيل
الصواب الا انه الموعود بها كلف الحكماء بالحصر اي حصر التقدم في الانواع الخمسة وجها الكل حصر اعلى دائرا بين النفي والاثبات
بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون اعتباريا اولا والثاني لا بد فيه من توقف المتاخر على المتقدم اذ
لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا من غير عكس لئلا يلزم الدور فالموقوف اما ان يكون توقفه بحسب الذات
وذلك بان لا يتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم كما في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات اما ان يكون توقفه بحسب الوجود
دون الذات بان يتوقف وجود المتاخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع اشتراطه اي اشتراط
وجود المتاخر بالعدم الطارئ عليه اي على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتاخر من اجزاء الزمان متوقف
على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتاخر منها
واما الزمانيات فتقدم بعضها على بعض بها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون التقدم فيها من حيث هي متقدم مجامعا للمتاخر
والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتاخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية
المتناول للتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة يسوى اجزاء المعلول والثاني اعني التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدأ
يعتبر اليه النسبة وذلك المبدأ اما كمال وهو التقدم بالشرف اي لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم
بالرتبة لان صاحب الفضل ربما يقدم في المراتب الحاصلة او الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور
وكذا التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ اقل من زمان الوصول الى المتاخر تنبيهات
الاول ان التقدم الحقيقي فيما بين اجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر هو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل
فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فهو بين الماضي متقدم على المستقبل وهذا
هو الصحيح عند الجمهور ربما قالوا ان ذلك بنظر الى ذاتيهما فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر
نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون والاستقبال نصرح كلا منه يصير ماضيا فكونه مستقبلا عارض له قبل كونه ماضيا
الثاني جميع انواع التقدم مشتركة في معنى واحد هو ان للمتقدم من حيث انه متقدم امرا ليس للمتاخر ففي التقدم الذاتي كونه مفتقرا اليه
داخلا في قوام المتاخر وفي التقدم العلي كونه موجبا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر وفي الشرف زيادة

الذي

كما في الرتبي بحصول المعين المساوي ولا واحد عرف اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية
ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية الرتبية كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وكشخصين متساويين
في القرب الى المحراب والمعية الذاتية كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين
من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ
او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشأنها والله اعلم

الموقف الرابع في الجواهر

وفيه مقدمة ومراصد اربعة المقدمة فيما نقول به اي فيما يتعلق بالجوهر
بعد علمت من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند
المتكلمين وعلمت انه متنوع بهذا العرض في صدر الموقف الثاني بطريق المقابلة [illegible] عند الحكماء ماهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات فلا نعيده اعتمادا على علمك به واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان
حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اي للصورة فهيولى وان كان مركبا منهما فالجسم اما مطلق
او نوع منه والا اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك
فنفس والا فعقل [illegible] والتعلق بالتدبير والتحريك لان العقل عندهم متعلق بالجسم على سبيل التأثير وهذا التقسيم
ذكروه بناء اي مبنيا على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما تركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة
[illegible]

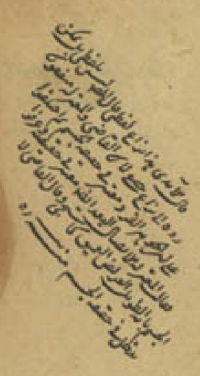
[illegible]

المرصد الاول

[illegible]

الفصل الاول

[illegible]



جشه

عند

الجسمية والصورة الجسمية للجسم واذ ليس لازما لما بينتم لم يصح تعريفه به والمختص بالكلام ان يقال انها عرض في جوهر الفرض
دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة مثلا فليست حقيقته باعتبار
تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو
فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء
فرض او لم يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط على خط وحصل في جنبتيه زاويتان الى احد الطرفين اصلا حتى حدث
من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى
الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا وتصوير فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة
في الجسم ان يفرض فيه بعد اما سواء كان خطا او سطحا الكرة بعد للقائمة مناسب فرض الخط كيف اتفق اى لا يتعين
له جهة وهو الطول ثم يفرض بعد آخر في اى جهة شئنا من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو العرض ثم
يفرض بعد ثالث مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث يتعين له جهة واحدة دون بعض لفرضه
في جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه والثاني اذ يمكن فرضه على جهتين كما اشار اليه بقوله وهذا القيد
اى كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة لم يذكر لتميز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة
المتقاطعة لا يكون الا كذلك وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعادا ثلثة متقاطعة
لا على هذا الوجه انما هو السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع
للاولين الا على حادة ومنفرجة فالجوهر المساوى له فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعترض بان المعرف تجعل
الى ان الجسم يركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عرضا جوهريا وللمتكلم التبين بعد ان
الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تعريف المنزل فتامل وبهنا شكوك فعلى مطلق التعريف اى كونه
معرفا شكان الاول الحد صادق على الهيولى التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة
الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة قلنا ليست الهيولى وحدها بحيث يمكن فرض الابعاد
فيها بل هي بقبول الصورة الجسمية والصورة الجسمية بقبول الابعاد المفروضة والمساد من عبارة الحد امكان فرض الابعاد
نظرا الى ذات الجوهر بلا ما ساواه او ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلت لا نسلم
لو ثبت الامتداد مقترن في ذلك الحسية فالجسم نادى الى هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعنى الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فلا
لو ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر المحسوس المعلوم وجوده بالضرورة والمعطى منه تعريفه الشك الثاني هذا الحد
يصدق على الوهم ولذلك يسمى الابعاد المتخيلة الموهومة جسما تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا
لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل هو من القوى الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد قبوله اياه في
الوجود الخارجي كما سيأتي التنبيه على هذا الشك انما يتجه اذا كان الوهم جوهرا وسيعلم انه عرض بان امكان فرض الابعاد
فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة وعلى كونه جزءا مقابلا للفرض شكا بان الفصل الاول لم يثبت جنسية الجوهر

لماهية كما عرفت في المقولات فربما كان الجسم الجوهر جنسا للماهية وكان الامتياز انواعه بفصول جوهرية لا بفصول
عرضية لا يستلزم تقوم الجوهر بالعرض ولزم الشيء الفصل لان الجوهر يكون جنسا لها الا ان المفروض فلها فصول اخرى
جوهرية انتهى فيلزم استلزام تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر وكذلك الوجود مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر
جنسا للانواع من الجائز ان يكون جنسا للفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك بل ماهية الجوهر هو الموجود لا في
موضوع بعد وجوده انه ليس من ماهية الاشياء من الجنس او الاول الوجود وانه عارض للموجودات بل هو من المعقولات
الثانية التي لا يمكن كونها جزءا للامور العينية الثاني كونه لا في موضوع وانه عدمي لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه
بان ذلك رسم للجوهر لا حد كيف في الاجناس العالية البسيطة لا تتصور لها حدود اصلا لما ذكر في بعينه خارج عن ماهيته
فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها الشك الثاني مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه
الابعاد على اصطلاح العبارات ام عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف
المذكور حدا ولا اى وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا كما انه امر موجود فهو عرض اى هو على ذلك التقدير عرض
لكونه من قبيل النسبة التي هي من الاعراض قائم بالذات اى بالذات التي تصدق عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة
والكلام في قابليتها له ويتسلسل وحاصله ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة عرضا
وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل بمعروضها فيكون تلك العرض قابلا لتلك القابلية فينتقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا
لا الى نهاية الممتنع هو الترتب الموجودات في العلل والمعلولات اى بمالها الى الواجب وهذا انتهى في الآثار الى المعلولات لان القابلية الثانية
معلولة للقابلية الاولى وهذه النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانك قد علمت مما مر ان هذا النوع من التسلسل
وهو ان يكون الامور المتسلسلة موجودة مترتبة ترتيبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بالاطلاق وقد
يجاب عنه اى عن الشك الثاني بان القابلية نسبة وهو عدمي وعلته فان القابل الذي هو الجوهر الجسم بعينه
ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فلا يكون فصلا للجسم
وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد يقرر هذا الجواب بان المذكور في التعريف
مفهوم القابل وهو عارض لفصل الجسم لا نفسه فلا يكون فصلا واما ما صدق عليه مفهوم القابل اعني الجسم فهو نفس الحدود
لا فصل واما وادة ولا شك انها ليست فصولا له ثم ان المقصود كلام اما تحقيق في ابتداء الشك المذكور في الشك الاول
وبضح به صحة الجواب عن الشك الثاني فقال والاولى ان تقول وتنبيه على ما قد علمت انه من كيفية تركب الجنس
والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا يتعين في الخارج الا بفصل يحصله في الذهن
بالفصل الذي بضم اليه تصوره الفصل هو محصل صورة المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس هو المحصل بعضا
آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكره ولا هو نفس المفهوم اى ليس فصل الجسم هو مفهوم قابل الابعاد
الذي هو العرض على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذي هو قابل للابعاد وتلك الخصوصية بحسبه
في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما تقام

موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت ...

مولانا نصير الطوسي

الشاهر

عوارض النطق نعانيها اذ احصلت جعلتهما كالساطع والحساس والمحرك كالارادة على ما هو المشهور في كلام وما يرد علينا
ماحصل وعلمناه فانا ندرك ذات الجسم والارادة من تلك الخصوصية المجهولة هل تصور ما ذكره لكن نعني به ما سمي وهو امر الامع
العارض معانى المعقول هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا وبانهما اى باى المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما
تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اى الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة
فانهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم ورياضاتهم نفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا ينازع
الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعلى نقل
معانيها على ما سمي ولا تشكل الا حسن فالاولى في التعليم ان يبدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يستوحش كلالة
ما سوى به على ادراك ما هو اصعب فان لا ادرك [illegible] وذلك لما انها انتقضة تتعقد النفس اذا اعتادت بما مكنه
ان لا تقنع في ادراك الاشياء دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين وذلك لا ينكر كما في العلوم الظنية
اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه قريب مما اعتادت به وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة
والقيد الاخير ههنا للتمييز فلا احتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم وانواعه وبأن يحمل على المعنى الاول والثاني
في بهم واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين
الجسم الطبيعي والتعليمي وهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فعرفوه بتعاريف
وبيان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق وقال الحكماء هو الجوهر القابل للابعاد
الثلثة ومعناه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانما سقط مناط الجسمية اذ لا شك ان الجسم ليس جسما بما هو فيه من الابعاد
بالفعل لانه من الخط فلا يوجد بالفعل في الجسم كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا فاذا اخذنا
شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد
وجسميتها باقية بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل الا من الجسمية فحال ان يعرف بها الجسم وهذا الذي ذكره
في الشمعة مبني منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا منفصلا بالفعل واما على الجزء وتركب
الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء مما كان بل انتقلت الاجزاء
الموجودة فيها من طولها الى عرضها او بالعكس ونقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يعرض فيه طول وعرض
وعمق كما قال الجسم هو المنقسم والمراد بقوله القسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وح يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء
وسلم عن الفساد الذي اوردوه عليهم ثم اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة
فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية [illegible] وقال الجبائي ما يتألف الجسم ويحصل
من ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذلك بان يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبه فيحصل العرض
ويوضع اربعة اخرى فوقها اي فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة لا من اقل منها
وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن تحصيل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان وبجنب احدهما جزء

ثالث ويوضع آخر فوقها فيحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جوهرين او ثلثة ليس جوهرا فردا ولا جسما
عندهم بل يسمى جزءا والمؤلف منهما اى من جوهرين منفردين فقط او من ثلثة [illegible] وبالجملة المنقسم في جهة واحدة يسمى
خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى
اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث فتعريفه الى ما يجري من
المباحث اللغوية انما يسار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال ومنها كون الصالحين من المعتزلة في تعريف الجسم
هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء ويبطل الاول بالباري تعالى وبالجوهر الفرد
والثاني بالباري وبالعرض ايضا والثالث بالثلثة على ان في هذه التعريفات فسادا آخر لان هذه الالفاظ لا يصطلح
عليها اللغة بل تخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو اى اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء فلفظ الجسم
عند اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف ولم يعتبر في هذه الاقوال [illegible] المقصد الثاني ليس الجسم مجموع اعراض
مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة هذا باطل لما علمت ان العرض
لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته
مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الا [illegible] المجتمع من امور [illegible] قيامها بنفسها لا يكون
قائما بنفسه بل محتاجا الى امر يقوم به وما ذكرنا التنبيه على الحكم الضروري ولا يتجه على ان الكل من حيث هو كل قد يحتاج
حكمه حكم كل واحد منه فلا يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاستقلال فلو كان مركبا من عرض
فكل واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات فيكون جوهرا فيلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا
او لا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما ليس بمتحيز الى ما ليس بمتحيز لا يوجب التحيز وبقية الامور يجوز ان يكون الانضمام
شرطا للتحيز احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها في صفات نفس الجوهرية من التحيز
والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالماء والهواء والنار مختلفة بالصورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر
مؤتلفة والا لكانت متماثلة فيكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نسلم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكر
من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين
حقائقها فلا حاجة بنا الى الحكم بالاعراض في حقائق الجواهر ولئن سلمنا ذلك اي ولئن سلمنا تماثلها كما ذكرنا قلنا ان الاعراض
الاجسام المختلفة بالحقيقة متماثلة ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضا بان يقال الاعراض غير باقية فلا يكون داخلة في الجسم
الباقي لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واعلم انه لا مخلص لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد وعدم نفي التحقيق
كالاشاعرة [illegible] وكثير من المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم جوهرا مع جملة من الاعراض
منضمة الى ذلك الجوهر ولو كانت نفس الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وارتبط بالضرورة
واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متماثلة فلا
ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم بالجوهر وحد

الاعراض واذا اشتق الحمل منها اشتقت بالعكس اي لا اذا وجدت الاعراض وجد الحمل واذا انعدم قلنا التلازم بينهما
وجودا وعدما لا يقتضي الوحدة ولا دخول احدهما في الاخر كالمتضايفين المقصد الثالث الجسم اما مركب من اجسام
مختلفة الحقائق ولا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا
والنزاع انما وقع في قبول الجسم البسيط لانه لا شك انه يقبل القسمة والتجزئة بان يعرض فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي
يمكن فرضها وجدت كلها بالفعل اولا توجد كذلك واياما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول
الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بانه مركب من الاجزاء التي لا تتجزى
اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف ولا فرضا عقليا ايضا
وانما قلنا ان القول بتركبه من تلك الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء متجزية اي قابلة للانقسام ولو فرضا لم تكن الانقسامات الممكنة
كلها حاصلة بالفعل فلم تكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها بالفعل وهو خلاف المفروض وحاصله انه لو لم يكن
كل ما يمكن من الانقسامات حاصلا بالفعل هو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل فلزم منه ولنا ان كل
ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه الثاني
الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية مع امتناع الانقسام عليها بالمعروف وهو قول النظام من المعتزلة وانكساغورس
من الاوائل الثالث الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها
بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى
الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط
متصلا في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقسامات اما متناهية اي ينتهي الى حد يقف عنده ولا يمكن مجاوزته اياه
فيكون الانقسام منتهيا الى الاجزاء لا تتجزى فيتركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني وعرفت ما نقل عن
من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى … واما غير متناهية لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى
الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن فرض انقسامه فيه وهذا اشترك ما ذهب
اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يقولون … غير متناهية في الوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
فليس مراده الا ان مقدوره لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه اياه وهذا معنى قول الفلاسفة على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا
مذهب خامس وهو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض
ولا يكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل اذ لا يكون
شيء منها بالفعل او يكون بعضها بالفعل دون بعض كما في مذهبه فيجعل البحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من
اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنها فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء
الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في انفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في جهة واحدة او مختلطة منها
فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية

كما هو مذهب المقصد الرابع في حجج جمهور المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان النوع الاول ما يبتنى اولا على ان كل منقسم اي قابل
للانقسام فله اجزاء بالفعل اي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلا بالفعل ثم يبتنى ثانيا على ان تلك الانقسامات
والاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيمتنع من ذلك ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن ثم الثاني ثانيا
اما الاول فبيانه ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلاثة الاول القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم
بالفعل لزم انقسام الوحدة والتالي باطل بالضرورة اي باستلزام المقدم للتالي الاستلزام على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية
بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الاخر والانقسام
اي بطلان التالي فلانه اذ لا معنى للوحدة الا كونه لا ينقسم فعلى ان الوحدة التي عبارة عن عدم الانقسام فلا بد ان يكون عدم
الانقسام الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة
وجودية سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع واذا ورد عليه القسمة زالت
الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا في نفسه متصلا في حد ذاته كان التفريق الوارد على ذلك القابل اعداما له
واحداث الغير والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق اعدام للهوية التي هي متصلة في حد ذاته واحداث لهويتين منفصلتين لم يكونا
موجودتين في تلك الهوية الاتصالية اذ لا كثرة فيها بالفعل والمفروض خلافه فيكون التفريق على ذلك التقدير اعداما
واحداثا فان شق الجزء الى السبع البعض يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة يكون هويتين منفصلتين فاما
بطلان اللازم فلانه اي اللازم يوجب ان يكون شق البعوضة بابرة محدثا اعداما للبحر … واحداثا لبحرين اخرين ويعلم بداهة
الفعل نفيه … بالاستبعاد لا نفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل النزاع مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع
الاجزاء في الامر القابل للانقسام اي انها متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الرابع والخمس وغيرهما
من الاجزاء بالقابلة فان مقاطعها متمايزة بالاشياء وكذا اي بان مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها وجب التمايز في تلك الاجزاء
بالفعل اذ لو لم يكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف تلك المقاطع المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع وصارت متمايزة
عنها بالفعل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا واما الثاني فبيان ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل
من الانقسامات الفعلية متناهية فلوجوه ثلاثة الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية
موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها
الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه وفيه لحوق السريع البطيء اذا توسط بينهما
مسافة فنقول ان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا وبطلان
اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع البطيء دليل بطلان الملزوم وهو كون تلك المسافة
مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان
المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة الى الطفرة المكابرة بل يكفيان يقول ان المسافة
المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كالزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية وقطع اجزاء المسافة والزمان معا

يمكن قطعها امتد واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى بل تركب الجسم منه الا انه لم يدع ذلك من حيث لا نهاية فانه
لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على رد شبهاتها ودفعها وحكم بان الجسم يقبل انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق
بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل وظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل
في الجسم بالفعل فصرح بان الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالطفرة فاذا كان كل انقسام ممكن
في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون حاصلا في الجسم انقسام حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فهو ومع ذلك
كان يقول بانه لا نهاية لعددها […] نقل عنه انما المعتبر ومثبتو الجزء على القول بالطفرة اجابنا بما ليست
ابعد مما التزمه من القول بعدم تناهي الاجزاء فانه يمتنع الوجه الثاني انه اي الجسم الذي يحصر نصيره متناهي الحجم والمقدار فهو
محصور بين الطرفين الحاصرين وكذا اجزاؤه محصورة فيهما واحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال فان قيل لم لا يكون
اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية لكن لا يلزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكن مما يشهد البديهة ببطلانه الوجه
الثالث انه لما اتلف وضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض لا بد ان يفيد زيادة حجم والا كان حجم الاشياء حجم
الواحد وكذا التالية فلا بد ان يفيد زيادة حجم والا لم يحصل من تالف الاجزاء وان كان غير متناهية حجم اصلا والمفروض
خلافه لان الجسم له حجم ممتد في الجهات فلا يمكن ان يحصل الحجم الا من تالف اجزائه بعضها الى بعض فاذا كان التالف
يفيد زيادة حجم فلنجعل التالف من اجزاء متناهية في جميع الجهات ليحصل الحجم في الجهات كلها وهو الجسم ثم نضعفه […] كل عدد
سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على احاد مخصوصة اي متميزة بالفعل الا ان جميع العدد مركب من الاحاد قطعا
والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد الواحد […] بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا
فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها احادا غير متناهية فذلك الاحاد وضم بعضها الى بعض
حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا تتناهى فبطل الكلية التي ادعاها النظام وان قيل
هذا جسم مصنوع […] ما ذكرناه تصوير لجمع […]
او لا بد ان يضم […] اجزاء متناهية بعضها الى بعض […] الكلية بقولك هذا الجسم له حجم متناه
واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك ان نسبة
ازدياد الاجزاء تزداد الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المتضمنة لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم
نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه
فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا
من اجزاء غير متناهية ولا يذهب […] ايضا […] تجويز التداخل اذ لا يصح ان يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكنه بطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى
انها لا تقف على حد لا يتجاوزه لان الجسم ليس مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها
الى الفعل كما مر النوع الثاني من حجج جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه من تركب الجسم مما اي من الاجزاء التي لا تتجزى

من الانقسامات مع

اجزاء اي من غير انقسام […] بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول اما ان يكون تلك الاجزاء متناهية
فهو ظاهر معلوم مما ذكرنا وهو حجة الشيعة الاولى النقطة وهي ذات وضع لا تنقسم موجودة لانها نهاية الخط والخطوط
نهاية السطوح والسطوح نهاية الاجسام ونهاية الموجود موجود بالضرورة وبطلان […] ان
الاجسام موجودة وانها متناهية بامور موجودة منقسمة في الطول والعرض والعمق والا لزم التداخل بين المتماسين في العمق
او كون التماس بجزء […] الكلام الى ذينك الجزئين […] ولا ينتهي بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق
وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين متماسان على انه منقسم في الطول والعرض والا لزم […]
كما مر وذلك هو الخط فثبت وجوده ثم ان الخطين الموجودين متماسان على امر ذي وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة وايضا
فانها اي النقطة طرف الخط وهو طرف السطح وهو طرف الجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا
قلنا اي الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب لان ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه
جزء الجسم والا اي وان لم يكن جوهرا بل عرضا كان له محل لا ينقسم في الانقسام لحاله فيه لما مر مرارا وذلك المحل ان كان
جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له محل اخر و[…] ينتهي الى جوهر اي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى وقد
[…] جزء الجسم […] عن الجسم واعتبرنا التماس بالنهاية لما كان مجاورا له وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها
جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا […] بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها
انقسامها لان الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة منقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين
منقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة وانها تنقسم الى حاضرة
وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضر منها موجود والا لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا
والمستقبل ما سيحضر ولا شك ان الماضي لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر
لم يوجد شيء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة ووجب ان يكون الحاضر منها موجودا وانه لا ينقسم بوجه
ولو فرضا والا لكان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لانها اي الحركة غير قارة الذات ضرورة فاذا فرض منها
جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها هذا خلف […] المفروض […] وكذا جميع اجزائها غير قابلة
للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى وكذا المسافة التي
هي الجسم مركبة منها اي […] لانطباقها اي انطباق الحركة عليها بحيث اذا فرض في احديهما جزء افرض بازائه من الاخرى جزء
فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك ونقول يجب ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة لانه
لو انقسمت المسافة التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت الحركة عليها اعني ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى
نصفها اي نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام الرازي هذا اقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى
القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها التوسط منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها
في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليست الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم

عرفت ٤

وانسداد المسافة

من جهة الحركة الموجودة في الخارج امر مسلم والخيال ايضا يطبق على المساواة ويقسم سلمنا الى اجزاء لا تقف على حد لا تقبل الا الانقسام
الوجه الثالث برهن اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا
وهي ما يحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة وهي لا تنقسم اذ لو انقسمت لم يكن اصغر الزوايا ولا يتصور الزاوية الا
تنقسم الانقسامات بالجزء لان تلك الزاوية ان كانت منقسمة كانت حدا وان كانت غير منقسمة فلا بد انها من محل هو جوهر غير منقسم
والجواب ان المبرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادثة الحادة من جزء الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة
مستقيمة الخطين لا انها اصغر من جميع الزوايا الوجه الرابع نفرض كرة حقيقية على سطح مستو حقيقي فالامكان الكرة
والسطح المذكورين فتماسهما اضطرارا وقد نعتبر باستعداد الجزء كما يوضحه المحصل فان المماسة بينهما لا تقع في الابعاد ان سمع
في جهة واحدة نحو خط او في اكثر يعني في جهتين نحو سطح ولا انطباق اي ولا انطباق وانما المماسة بين الكرة على السطح المستوي
لهو مستو سواء كان خطا او سطحا فلا يكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لان ما يحصل على محيطها خطا مستقيما او
سطح مستو بالضرورة هف فتعين ان يكون ما به المماسة بينهما امر غير منقسم ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث
تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا الحال في الاجزاء التي في اعماقهما
وهو المطلوب واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في زمان
منقسم لان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها ولا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين
غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما لكليتهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي تقع
التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية الا يعلم ما ذكر ان لا يحصل المماسة على
النقطة الاخرى الا بعد الحركة في حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها
متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة ووجب ايضا ان لا يكون بين
نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالي النقط الا انا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان
حركة الدحرجة الموجبة الى المماسة على النقطة الاخرى وفي آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الاولى وهكذا الكلام
على نقطة تحصل في آن سيق زمانا او لا انا ومن ثم اسم الحركة للكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا
يلزم تتالي النقط ولا الآنات الوجه الخامس نفرض خطا قائما على خط ونميل الخط الاول عليه اي على الخط الثاني فانه يماس
الخط المائل في مروره جميع اجزاء ذلك الخط المميل عليه في المماسة بينهما ان يكون نقطة لان المماس من الخط القائم المائل
هو طرفه الذي هو النقطة ويكون النقطة لا يكون الا نقطة فالخط المميل عليه مركب من نقط لا متناهية وكذا السطح مركب
من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المطلوب ونجيبه بان التحرك هو المتحرك بالذات لا بد ان يكون منقسما
في جميع الجهات كما سيأتي في السطح والخط والنقطة لا يكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي على آخر مثله الوجه السادس
لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزى لكان الانتهاء في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاء هما الممكنة
سواء لان اجزاء كل واحد منهما غير متناهية وهو بين وورد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذي

عرفت الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة الوجه السابع لولا الجزء وانتهاء القسمة الجسم اليه
لكان يمكن ان تنفتح الخردلة الى الصفائح غير متناهية فيتم بتلك الصفائح وجه الارض في نسخة وجه السموات وينفصل عليها
على الاضعاف من غير المضاعفات وهو بديهي البطلان وقد عرفت من معنى لا تناهي الانقسام واستلزم خروج جميع الاقسام الى الفعل
وجود ابن مرض لاعتبار محال وبعض ذلك الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه وان كان بعض
الحجج غير كاف بالمنصف افتراق وطمانينة باطن فارجع انت الى انصافك في الاجوبة التي قد ذكرناها الفصل الثاني
حجج الحكماء على ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه وقابل للقسمة لا الى النهاية لا انه مركب لغير وليس مركبا من اجزاء
لا تتجزى انواع اربعة النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان الاول ان كل متحيز بالذات يمينه غير يساره بالضرورة
وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة وظاهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي
لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضين فانها ليست
متحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات متغايرة لانقسامها الوجه الثاني انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى وقابلنا
بها الشمس فان الوجه المضيء من تلك الصفحة اي الوجه الذي يلي الشمس غير الوجه المظلم اي الذي يلي البناء وهذا ظاهر ف
وجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون
شيء واحد غير منقسم في ذاته اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا القول بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا
ان كانا موجودين بينهما امتياز لا الذي فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى به يمينه عين ما حاذى به يساره وهو بديهي البطلان واما
ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضنا ان يكون عرض فيه شيء عرضي كما تشهد به السوية
النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء
لا تتجزى هف لكونه اجتماعا للبعض مع البعض اذ لو تركب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون مجتمعة متماسة متلاصقة والا
لم يكن هناك تركيب جسمي وحينئذ فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس
الوسط احد الطرفين غير ما به يماس الطرف الآخر اذ لو كان متحدا حتى لم يكن الوسط حاجبا للطرفين كان التماس
واذا كان الامر كذلك انقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا تعال الا بغير ذلك اي بحجب الوسط الطرفين حتى يلزم انقسامه
لجواز التداخل بين تلك الاجزاء لانا نقول بطلانه ضروري فان بديهة العقل شاهدة بان الحجم يمتنع ان يداخل مثله
بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما وان سلم جواز التداخل فلا يكون حينئذ اي حين التداخل واحدا ولا يزداد
بانضمام احدهما الى الآخر مقدار ولكن اذا انضم اليهما رابع وخامس وهكذا من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا يكون فيه ترتيب
بين الاجزاء ولا وسط ولا طرف فلا يحصل من التفرق حجم زائد على حجم واحد منها وذلك كله محال والمفروض انا فرضنا
تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف
ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول فالمتداخلان حين تلاقيهما يكون بعض التماس بينهما

فلا يمكن ان يلاقي من احد الجزئين عند المماسة غير ما يلاقي منه عند التداخل التام فيلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين
ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حاصلا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض
اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في اصل الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثاني لو جاز ان يقع جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين
من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى بل كان منقسما والملازمة حق والملازمة ايضا حق في اللزوم ببيان انه يكون الجزء الواقع
على ملتقاهما مماسا لهما فالكلية اي لا يجوز ان يكون بكليته مماسا لكل منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما او
ان يكون بعضه مماسا لاحدهما وبعضه مماسا للاخر ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم اعني وقوعه على ملتقى جزئين
فلوجوه ثلثة الاول لا شك انه اي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده يتحرك من جزء يسامته الى جزء اخر كذلك فاتصافه بالحركة
اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى والاولان باطلان لانه اي كونه في احد الجزئين حاصل
اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول او بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في احدهما
وتعين الثالث اعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما المطلوب الثاني من هذه الوجوه نفرض خطا مركبا من اجزاء شفع
كستة مثلا ونفرض جزئين على طرفيه جزءا او تحت الطرف الاخر من الخط جزءا اخر ثم نفرض انهما تحركا اي تحرك كل منهما الى
صوب الاخر على السواء بحركة على السوية فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا او ذلك التحاذي اما يكون على المنتصف من الخط
اذ قد فرضنا الحركتين سواء في السرعة والبطوء وهو اي منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء فالتماس الكل
واحد من طرفي الخط كما يلوح بادنى تامل صادق الثالث منها نفرض خطا من اجزاء وتر كخمسة مثلا ونفرض في تلك الجزئين
كليهما من فوق كل منهما من طرفي الخط ثم نفرض انهما يتحركان اي كل منهما الى صاحبه بحركة سواء فيلتقيان
لا محالة في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون هو اي الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما معا عليه
منع هذا لانهما اي الجزئين المتحركين يلتقيان فيما على الجزء الثالث اذ شرط التقائهما الى الثالث فراغ ما من الجزئين فقط ولا
يمكن ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطوء وحاصله ان هذا الكلام يكون ناهيا اي دليلا
في الواقع على بطلان ... بالحركات بالسرعة والبطوء وانما يجري في الاجزاء التي لا تتجزى فانهما لا يجتمعان
في الكل ... يستلزم انتفاء التفاوت ... التفاوت يستلزم التجزي في الاول ...
الحركات ... ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطوء ... الثاني وهو يجري الاجزاء ببيان لزوم ...
طريقين ... اذا تحركت ... من اجزاء ما لا يتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطيء ...
ليس ... السكنات ... اي البطوء ... يتحرك ... كالبطيء ... اعني اسعاد التفاوت
مماس ... اقل من جزء ... حركة ... الذي لا يتجزى ...
الثاني من الامرين ... بان ... حركة سريعة وبطيئة
... عن الاستعانة بان البطوء ليس بتخلل السكنات ...
اي ... على ان البطوء ليس بتخلل السكنات ...

نعز

تعيين ما نقطع السريع جزءا ان يقطع البطيئة منه ايضا لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او اقل الزم التجزي
وهو الامر الثاني وذلك اي بطلان السريعة والبطيئة حاصل في صورة منها الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية
منها فان حركة الاولى سريعة والطوق يساويها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمان اذ لو تحركت الطوقية
مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وانفصام الرحى لا دوائر متعددة بحسب اجزائها وانما نقض ذلك باخراج خطوط
مثلا متصلة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى وتكون من اجزاء
تلك الخطوط الطوق مثل اجزاء ... وكذا الطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا
ولم يتحرك الطوق الذي يلاصقه ... وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ثم تحرك الثالث وهكذا الى
الطوق الذي يلاصقها ... الرحى ... على ... ولو كانت الرحى من حديد
انما ... النصاقها عن الوجود ... ولا يمكن ان ... بالغ السني وذلك الذي ... من تفكك
الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وان كان ممكنا في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات
ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يحلوه في الرحى كل هذه الغرائب العجائب ... من هيكل الصورة الثانية ...
لتعيين ثلاث ... في احدهما ... حتى ... دائرتي الداخلة صغيرة والخارجة كبيرة ولا يمكن
ان ... تتمان الدائرتين معا بحركتهما وهما متلازمان ... الانفكاك بين الشعبتين ...
السائر والساقط ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة ... على الارض ... على عقبة فانه
يرسم دائرتين احدهما بعقبه وهي اصغر والاخرى باطرافه وهي اكبر ... على عقبه ...
اصبعه يرسم دائرة اكبر ... من الدائرة التي ... عقبه ...
عقبه ... ذلك ... على ... بالضرورة ...
... اصلا وان ... الدائرة الصغرى والكبرى في الفلك ...
القطب والاخر على المنطقة فان حركتهما ... الاثر ... في الافلاك ...
بالشروة والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة في ... فان الظل ... من الصباح
الى الظهر ... الشمس في هذه ... تنقطع ... اسرع من حركة
الظل ... لان الشعاع الخارج من الشمس المار ... الخشبة الواصل الى طرف الظل ...
خط مستقيم كما تشهد به التجربة الصحيحة ... مع تحرك الشمس ... الاستقامة في خط الشعاع ...
الشمس ... على الاستقامة ...
اعلى ... الظل ... الخشبة وطرف الظل ...
... على الاستقامة ...
في ... الاستقامة ... بالضرورة القطعية

سنو ... في عبارة المتن
بغير ...

الطوق ...

قاله الشيخ شهاب الدين المقتول ...

الخامسة لو علق رأس حبل مستدير طرفه الآخر بوتد في وسط البئر مع كلاب بحيث اذا مد الحبل عند الوتد وتحرك به
الدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير توقف للكلاب
ضرورة فعل بلا زمان حركة سريعة وبطيئة فلو توهم انتظام يساوي هاتين الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة
الصورة السادسة جزء يتحرك جزءا على خط يتحرك جزء آخر في جهة حركته بذلك الجزء ولنفرض ا ب ج خطا ساكنا مركبا
من اجزاء ثلثة ونفرض ايضا د ه خطا مركبا من جزئين كائنا على ا ب بحيث يكون د واقعا بازاء ا و ه واقعا
بازاء ب ونفرض ز جزءا كائنا على د من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا
فاذا تحرك د بحركة خط د ه على خط ا ب ج من ا الى ب بعد تحرك ه تلك الحركة من ب الى ج وفرضنا
مع ذلك تحرك ز على خط د ه من د وكان اي د مقابلا لا في ابتداء الفرض الى ه اي تحرك ز من د
الى ه وهو اي ه وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه الآن مقابل لج فيكون ز حينئذ مقابلا لج اذ قد تحرك ز مجموع
حركته الذاتية والعرضية جزءين حين تحرك د بحركة واحدة جزءا واحدا فان ز و د كانا معا محاذيين لا من خط
ا ب ج قبل الحركة والآن قد صار ز محاذيا لج و د محاذيا لب فقد قطع ز بحركتين جزءين بعد [illegible] وقطعه هو الخط
وان شئت قلت فحين تحرك ز مجموع حركته جزءا واحدا يكون د تحرك اقل من جزء وقد مر المراد الذي هو انقسام الجزء
النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة
اجزاء ونجتهد في ضم الخطوط بعضها على بعض لاحتمال ذلك المربع ستة عشر جزءا هكذا فيكون كل ضلع من
المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية كما انقضا اربعة اجزاء لانه لا يحصل من الجزء الاول
من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فالقطر كالضلع في المقدار والحج بشهادة
الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها بل الا ان مربعه يساوي مربعيهما
كما يتبع في الشكل المسمى بالعروس وايضا كان احدى زاويتا المثلث قائمة كان الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها
الضلع الاطول لا يقال لم لا يجوز في المربع المذكور ان يكون القطر اطول كذلك بان يقع بينها اي بين اجزاء القطر خلاء
دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين من اجزاء القطر ان وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين
لاندراج سبعة اجزاء في الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة في الفرج الثلث بين جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض
دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة
وبرهانا وان كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل
منه الوجه الثاني مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة عشرة اجزاء فنقول قام البرهان في شكل العروس
على ان مربع وتره اي وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين ولكن مربع كل ضلع في المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان
فالوتر جذر مائتين وهو اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها
مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين ما بينهما

حركته

بعضها الى

في

فيلزم انقسام الجزء الى الكسر الذي يتم به الجذر المذكور الوجه الثالث هذا المثلث القائم الزاوية اذا طبقنا رأس
وتره اي وتر قائمة على ضلع من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء ومددنا رجله اي رجل الوتر من الطرف الآخر كسلم
موضوع على جداره قائم على سطح الارض بحيث يبعد اسفله عن موضع الملاقاة جهة الجدار فلا شك انه كلما انحط من هذا
الضلع المنصوب شيء والمعطاة كلما انحط رأس الوتر عن شيء من هذا الضلع يخرج من ذلك الضلع شيء اي يخرج رجله
عن ذلك الضلع شيء وهكذا الى ان يصل رأسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفله مثل اي مثل
ما انحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق عليه ضلع وهو الضلع الذي خرج من طرفه اسفله الا بعض الوتر
منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليه اي على هذا الضلع اي مقدار الانجرار وهو اي هذا الفاضل مثل
الضلع الآخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان
وجب ان يكون مقدار ما يخرج الداخل مما ينحط عنه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء وهذا الوجه يليق بالنوع الثا
لث
من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه الرابع بينا فيما تقدم وجود الدائرة
وامكانها ينافي وجود الجزء الذي لا يتجزى كما يتبين من قوله فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء لا يتجزى
فان كان ظواهر تلك الاجزاء اكبر من بواطنها حتى تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره
انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر والا وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فبين كل جزئين من اجزاء المحيط
في جهة محدبة ما خلاء بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء لان ما كان منه ملاقيا
مغاير لما ليس بملاق على ما عرفت فان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين يتقدر بما يسع جزءا كان ظاهرها اي ظاهر محيط الدائرة
ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه
وان كان ذلك الخلاء اي كل واحد منه او بعضه اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه
واما الاخلاء فان يكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انها متلاقية [illegible] فيكون ح باطنها اي باطن محيط الدائرة
باطن الدائرة [illegible] محيطها كظاهرها في المقدار وهو اي باطنها كظاهر دائرة اخرى محاطة بها لا انطباق
عليه وظ المحاط اذ كباطنها المساوي المحيط وهي اي الدائرة المحاطة كما انتهت بعد الى دوائر اخرى بالغة ما بلغت
فيكون اجزاء طوق الرحى متلاقية كالقطعة منها وبطلانه لا يخفى والاظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكر في الملخص من انه
يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها
فيلزم ان يكون سطح ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظ
المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لا انطباق عليه وظ المحاط بها كباطنها فيكون ظ المحيط كباطن المحاط
بها ثم هكذا يجعل الدوائر يحيط بعضها ببعض الى ان يبلغ دائرة عظيمة مثل الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة حينئذ على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى ظواهرها بل تلاقى بو
طنها
فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لا تتلاقى فظهر ان امكان الدائرة ينفي وجود الجزء الوجه الخامس برهن

اقليدس في المقالة الاولى من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية
مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا اما الزاوية المستقيمة الخطين ينتهي الى غير النهاية وانه ينفي الجزء الوجه
السادس برهن اقليدس في تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض خط مركب من اجزاء وتر كخمسة
مثلا لزم تجزي الجزء الوسطاني المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء في الاجسام البسيطة الطباع قالوا المقترن
بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينقسم الى اجزاء لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة او جهتين او في
جهتين فقط فهو متصل واحد في حقيقته لا مفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية
اي لا ينتهي قسمته الى حد تقف عنده كما هو اللازم وجود الجزء على ما بيناه القسمة والحاصل ان ذلك المبني كما يتأتى
من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا يسمى متصلا الا انه يكون قابلا للانقسامات غير متناهية والقسمة
اما بالفك كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وانه اخص من القطع
نوع اختصاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين في محلهما الا ان الغاية كالغرة
كالسواد والبياض او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كما سيتبين ومحلها نوعان اما بالوهم والفرض
فهو السلسلة وهي القسمة في الجسم تقسم من يمتنع عن القسمة الانفكاكية مانع كصورة نوعية كما في الافلاك او صلابة او شدة
كما في بعض الاجسام العنصرية او فقد آلة يحتاج اليها في القطع او صغر متناه لا يتسع له القطع ولا الكسر واما القسمة
الفرضية فلا تقف ابدا ومن بين انحصار القسمة في الثلثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الانفراد في الخارجية او في الوهم اما
ان يكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين او في الذهن وهي ان يبينه اما ذكر الفرض العقلي مع الوهم
لان الوهم بحاله لا يقدر على ضبطه من تمام على غاية الصغر ويقف بحسب العمل وانه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتمله
على الصغر والكبر والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا الا بانضمام قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا
وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هو الانفصال باعث الوهم على فرض الاجزاء
وح فلا انفصال الا ما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسطه باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسط
كما بالوهم والفرض فظهر ان القسمة اما انفكاكية وهي قسمة خارجية متفرعة الى قسميها واما غير انفكاكية وهي قسمة ذهنية
وتسمى وهمية وفرضية ايضا وينقسم الى القسمين المذكورين هو ضبط ومن يفرق بين الفرضية والوهمية بما اشرنا اليه وتجعل
ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال المقصد السابع في تسليم
على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا الجسم البسيط متصل واحد في حد ذاته كما عرفت وهو قابل
للانفصال الانفكاكي كما اذا اصيب ماء الجرة في اناءين فثمة اتصال اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه تسمية الصورة الجسمية
وتدعى انه اي ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يعتق به الاتصال اي الجوهر المتصل على معنى ما يختص اختصاصا
ناعتا له فيكون محلا فهو بيانه ان الجسم المتصل اذا طرء عليه الانفصال زال الاتصال وصار منفصلا وح نقول فان ثمة امر
قابل للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل اما نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيئين الذين

يزول كل منهما مع حصول الاخر عنه كل من السنين المتقابلين والقابل للاتصال والانفصال معا ركلا منهما او يقول قابل
الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال الوجودي اي قابل الاتصال والانفصال غير
الاتصال وكذا ما الشي لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الامر الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال
هو الذي نسميه بالهيولى الاولى التي يحل فيها الصورة الجسمية وانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد
حتى كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حتى كان متصلين فيختص الهيم
كما اثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورته الجسمية الاتصالية قابلة للكميات المتواردة كون الكم المتغير
غير الاتصال الباقي وكما اثبتوا ايضا بتوارد اتصالات مختلفة بالتشخص على امر باق على حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل
غير ما تقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة والمركب منهما جسما ومما يقال في المعارضة المسلم المبني على تقدير
وجودها انها كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا متصل فيها واذا كانت كثيرة لو وجدت الانقسام كانت منفصلة
هي قابلة للاتصال والانفصال فلو امضى فيه هو لها اثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى ويتسلسل
الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة معا وهو اي هذا الذي ذكر في المعارضة منقوض عليهم بما ذكرنا من التلخيص
فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا بان يثبت ان
امرا قابلا لها اتصالا مغايرا لهذا الانفصال الذي هو حال فيها حتى يكون هي متصلة بحدة ابها والثاني انه اي ذلك
الاتصال المغاير يزول عنها ويعقبه الانفصال حتى يحتاج الى الهيولى شتان ان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى
اخرى في ذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال والانفصال للصورة
التي تحل فيها وكلا انفصال واحد متصل بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة متعددة بالصورة المتعددة الحالة فيها
ولا في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة الا بالعرض لانها استعداد محض لا فعلية لها في الصفات المذكورة
الا بالصورة فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات الهيولى لا يتم الا بابطال
قول من يقول كذيمقراطيس واتباعه بان ذلك الاجسام البسيطة اجزاء اي اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات
الثلاث لكنها غير قابلة للتجزية الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج وانفصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء
وانفصاله عن تفرقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة غير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم
الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين
تلك الاجزاء فليس ثمة امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار يجتمع تارة ويتفرق اخرى وهو محصول ما ذكره المص من انه
الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون مركبا منهما اي من اجسام
مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي يحس بصله وهو مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا يثبت
الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم المتصل في تلك
تلك الاجسام المفردة لا يعرض لها الانفكاك فيحتاج الى ابطاله اي مذهب القائل ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها اي من

تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي بحيث في القسمة الوهمية اثنينية تكون طباع كل منهما طباع الآخر وطباع الجملة
وهو طباع الجزء الآخر الخارج للواقع في الماهية بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار
متوافقة في الماهية النوعية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء
الذي قسم والجزء الآخر من الانفصال الرافع للاتحاد والاتصال ويجوز ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال
الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان هذه الاجزاء متوافقة في الماهية فيكون مشاركة اياها في الامتناع عن قبول الانفصال
والاتصال او في جوازهما فهو لهما والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال
اللهم الا لمانع خارج عنه في ذلك المانع لا يكون لازما للماهية والا لامتنع نوعه في شخصه ودائما تلك لا لازما فيمكن مفارقته
وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل ويحصل المطلوب الذي هو اثبات الهيولى ومبناه اي مبنى ما ذكره
ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشار اليه بقوله لجواز ان يكون تخالفها في الماهية
بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان في النوع اصلا واستبعاد تركب الماء المشاهد في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق وبار هاهنا
لا يجري في امثال هذه المباحث ثم بني الدليل على تسليم الخصم كان وجهه لان برهانا ثم نقول وعلى تقدير تخالفها قد
يكون تشخص احدهما مانعا من ذلك القبول وتشخص الآخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بنوع من المفرد
هذا الوجود المانع او فقدان الشرط وهذا امر نوع عام اي المانع من القبول لا يكون لازما والا لخص النوع في الشخص
واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب وهاهنا بحث مع ابطال الهيولى
ونقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم خارجان عنه فعليكم بيان كون الاتصال جزءا
من الجسم حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له فان من ورائه المنع اي منع كونه جزءا منه وهذا الذي يقال فيه
النزاع لسوء المراد بالاتصال القابل له وللانفصال اذ محل النزاع ح في كون الجسم ذلك القابل وحده او مع هذا الاتصال
المعنوي لا ان يكون الصورة الاتصالية الذي هو الجوهر الممتد في الجهات الذي يبنى الجزء باتصاله في نفسه او ان يكون جزء
الجسم اي حقيقته بل هو الجسم في بادي الرأي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصفة
بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتهما وان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول نصيب النزاع في ان الجسم ماذا نزاعا
لفظيا لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل كما هو المشهور انه
يقول ان هذا الجوهر المتصل فاما عنده هو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة
على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان الجسم ما يحل الله الجسم هو هذا الجوهر المتصل الممتد
في الجهات كما اطر له الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية واحداث جسمين آخرين من كتم العدم
وهو باطل كما سيأتي تحقيقه وهاهنا سؤال يستصعبه بعض وذلك السؤال هو ان الاتصال اذا كان جزءا للجسم كما زعمتم
فبزواله الذي هو بالانفصال يعدم هوية الجسم لا محالة لانعدام الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم قابلا له اي لزواله اعني الانفصال
واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتم وانتم فلا بد ان يبقى مع زواله واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزءا للجسم

والحاصل انه يكون الجسم قابلا للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءا له فعليكم بيان ما ذكرتم
الى القول لاجماع المتأخرين وظن المستصعب ان ذلك السؤال مغالطة نشأت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال اي
لفظ يقال للصورة الجوهرية التي بها الجسم قبول الامتدادات الثلاث وهو لم لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا
يتصور بقاء جسم مع زوال الصورة الجسمية عنه ويقال ايضا لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزء الجسم لانه عرض فلا يكون مقوما
للجوهر بل عارض له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم باشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها
وهو يشظى بها لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة
كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا اذا انقسم الجسم فابطل الكم المتصل والحاصل ان ذلك القائل انما يقول الصورة الجوهرية
فلا شك ان الجسم هو بعينه باقيا بعد مطالبتها فلا شك ان الجواب فما ذكره ليس جوابا للسؤال وجوابه الحق ان قولنا الجسم
قابل للاتصال ليس معناه ان محصله من الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية سواء كان على اتصال واحد تارة
واتصالات كثيرة تارة اخرى فانه غير معقول كما ترى وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل
مرادنا ان ثمة امرا مستحفظا للماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم البقاء والاحوال الطارية على الجسم الاتصال
والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد عليه الهويات الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او
اكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات التي تجردت الاتصال والانفصال
فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه اذا صب في الكيزان بطل هويته الشخصية
الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار شخصا واحدا اشخاصا متعددة اي زال التشخص الذي كان متصلا اتصالا
واحدا وحصل اشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير وثمة امر باق
في الحالتين هو معروض تارة للاتصال الواحد وتارة للاتصالات المتعددة والدليل على ان ثمة امرا باقيا بعينه ليس نسبة
هذه الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من المياه التي في تلك الجرة ولو كان
زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال الجزء وبقاء جزء آخر بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان الامر كذلك ولكان نسبة هذه الاشخاص
كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الواحد الذي ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا
ولا واحدا ولا كثيرا كما هو حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها نظرا من ذلك الجوهر المتصل وكان قابلا له كان الهيولى
اعدامه بالكلية وهذا الذي قررته في اثبات الهيولى هو مسلك الاتصال ثم شرع في مسلك الانفصال فقال تنبيه
ربما قالوا في اثبات الهيولى ان الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد
لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يتصف بهما وفيه ان امتناع اجتماعهما
فيه وهو ممنوع ولجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهيولى موجودة
بالفعل وقابلة للصور المتعددة وربما اعترض في بعضها قطعا وربما استدلوا في اثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين
فانه اذا تكاثف الجسم من غير ان ينفصل منه شيء حتى يصير اصغر مما كان ... المتخلخلة ... واستعاضة من غير انضمام شيء اليه انفصاله

عدم جواز ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والعقل للهيولى الا انها لا تستلزم معلولها المخصوص فجاز ان
تكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة ولا يثبت وجود امر آخر والكون والفساد اي بهما اشعارا بهما انتقاضا ولا بد فيهما
من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المسلم في الكون والفساد هو الصورة النوعية فجاز ان
يكون القابل لما خلعها ولبسها هو الصورة الجسمية على انا نعول في وجود هذه الامور التي استعين بها في بيان وجود الهيولى
مستلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون
فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال الجسمي اي فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات
لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات فلا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية مثلها فكيف تحل فيها وايضا
احتياج الهيولى الى محل لزم التسلسل وان كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها تشبهها او لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال
بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى صفة حالة في الجسمية بانعدامها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم
ولا اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا يختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا لها لا اندري لان
ما لا تحيز له اصلا امر معقول يمتنع ان يتعلق به اختصاص لمتحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه ثم بعد تجويز
ما ذكر فانها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية ان يكون تابعا حلوله في الغير كما في الاعراض
الحالة في الاجسام وقد يكون تابعا لحلول الغير فيه وليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل
حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بسبب حلول الجسمية فيها فيكون موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى
وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما واللازم باطل لانا نتعقل الجسم ولا يخطر ببالنا شيء منهما
البرهان والجواب منع تعقل حقيقته يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع
المقصد الثامن
في تفريعات على وجود الهيولى احدها ان اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات اذ تلك الحجة التي هي المعول
عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت لا تثبتها الا فيما يقبل الانفصال ولا انفصال بالفعل كالعنصريات
ولعل بعض الاجسام لا تقبله كالفلكيات على رايهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقالوا بعد ثبوت الانفصال
اعني الصورة الجسمية المتصلة في نفسها التي في جميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى
كان ذلك الاختلاف بامور خارجة عنها كالحرارة والبرودة او غيرهما من الطبائع العنصرية وتلك الطبائع الفلكية لا بما تشتمل عليه الامور التي تعرض للجسمية
من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبائع الفلكية مثلا موجود آخر وقد انضافت هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة
الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف الفصل فانه لا يمتاز عن الجنس في الوجود في الخارج فلا يتنوع بفصول فانه ليس بان يكون خطأ او
سطحا مثلا او كلما كان اتصالا بل لها خارجات عن الحقيقة كانت طبيعة نوعية وتقتضي الطبيعة النوعية لا تختلف فاذا ثبت
احتياجها اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية الى المادة في الاجسام العنصرية لكونه قابلا فيها لما يمتنع فيها هو
بعينه في كل الاجسام وهذا اي والامر لا يمتنع بما هو ممتنع بنفسه بل لامر يرد عليه في الفلكيات مثلا كان ذلك الاتصال الجوهري
في حد ذاته غنيا عن المحل او الغني عن المحل لا يحتاج اليه اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا تختلف لوازمها ومقتضياتها

فيكون

فيكون بالنصف على ايجاب الشيء فانه يدل على انها تارة وبالعرض اخرى كما لا يكون جوهرا مرة وعرضا اخرى اي كما ان انقلاب
الحقائق ممتنع كذلك لا يختلف لوازم معينة واحدة لاستلزامه ذلك لا يكون ذلك لحقيقة بل حقيقة اخرى في الجواب منع اتحاد الاتصال
الجسمي اي انا لا نسلم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية وذلك مما لا سبيل الى اثباته فان ما ذكرتم من حصول امور خارجة عنها
فسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار ولا يتصور وجودها الا بان تتنوع بفصول مقومة
لها وتتعين بنوعها وينضم اليها امور خارجة عنها فلم لا يجوز انها السبب في ذلك وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية
فقد يجوز ان تقوم بالمادة تارة وتقوم بنفسه اخرى ولا يمتنع في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا لذاته الى محل ولا غنيا
لذاته عنه بل يعرض كل منهما له عن علة فلا يلزم ان يكون الغني لذاته عن من الا وفيه ولا يكون من فيه محتاجا لذاته الا وان احد
الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل او لا وان لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا في
حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغني في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية
فان بعضها كالحيوان مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد يقتضي في الانسان ما لا يقتضيه في الفرس فقد عرفت
جوابه حيث بينا لك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصله بفصل يعينه فيهما يحصل ان يحسب الخارج في الجمل
والوجود والطبيعة الجنسية في الخارج حصلت ويحصل بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة
النوعية فانها متعينة متحصلة لا تتصور اختلاف لوازمها بما تنتهي اليه في تفريعات الثاني ان الهيولى لا تخلو عن الصورة اي لا
توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه الاول ان الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة اما ان تكون اليها اشارة فتكون
الهيولى جسما او امرا حالا في جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية
فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اي صورة جسمية لانها المتحيز بادي النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا فردا
وان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهرا لانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضا لمكون
الهيولى امرا حالا في جسم لحلول الخط والسطح في الجسم وهذا خلف اي وان لم يكن اليها اشارة فان لم يكن متحيزة فلا اشارة ولا ابعاد
ولا سبيل الى اثباتها الا قابلة للصورة الجسمية في الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان يحصل معها .
في جميع الاحياز او الظاهر انه لا يحصل في شيء منها او يحصل في بعضها دون بعض والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان بطلانه
ضروري لان الهيولى المنضمة للجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم في حيزين او اكثر كما عرفت
او اكثر واما الاخير فبطلانه لعدم المخصص بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية
وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فان قيل لعل صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة
الجسمية فيها فهي تخصصها بحيز معين قلنا فنقول ما ذكرتم بالحيز المعين من الارض ومن سائر العناصر الكلية واختصاصه بحيزه
المعين بلا مخصص يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزاء حيزه على السوية مع ان كل واحد من اجزائه حاصل في جزء
معين قلنا الصورة النوعية ان عينت موضعا للكل نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة والكلام في تخصيص حيزه
المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى الجسمية مع تلك الصورة النوعية ان حصلت في كل واحد من تلك الاجزاء او في بعضها او لا يحصل

في شيء منها او الكل باطراد بل يجلاً جاز ان يعارض الهيولى صورة اخرى او حال من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان
الكل وانت قد تكون الهيولى المجردة هنا عنصرا كليا ولا حاجة في التخصيص الى غير الصورة المنوعة فان قلت نقل الكلام
الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر باماكنها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فلا موجودة في الخارج فلا تستدعي مكانا
وانه جاز ان يعرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين والجزء من الارض انما اختص بحيزه المعين الذي هو فيه
لكونه مادة قد قبلت تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك الحيز من ذلك الجزء او مخصصة له بحيز آخر
استعد ذلك الجزء منه للاستقامة في ذلك الحيز وبالجملة المخصص لكل جزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق
الحاصل للمادة بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز او في جوار استعداد ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية في الحيز على
اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه
الاستدلال انه فرع عدم الفاعل المختار وانه لا يختص بالحكم المعين الا الصورة وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول
ان الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه الثاني
انه يلزم ان لا يتجرد الذي هو الهيولى بالفعل وقبول يعني ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل
واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان تكون المادة
المجردة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز تجردها حتى يحصل بغير صورة لجاز تجردها بعد اقترانها بالجزء
فلا وج نقول مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا واحدة فالكل يزيد مادة الكل على مادة الجزء فالشيء
مع غيره كهو لا معه وذلك محال وان لم يكونا واحدة كان المجموع المركب من مادتي الجزئين اعني مادة الكل زائدا
على مادة الجزء حينئذ فعلم انه باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات
هو الجسمية كما مر فلا تكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيهما اي في هذين الوجهين من الفساد اما في الثاني فلجواز اتصاف
الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما في الثالث فلان الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة ولا زيادة ونقصان انما تتصف
بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية ولا تكثر فيها ثابتا في التبيان اي في بيان القاعدة ان الصورة الجسمية لا تخلو عن
الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى لكانت اما متناهية او غير متناهية فان كانت متناهية كان
ذلك لتناهيها في جميع الجهات لما بين الابعاد وكان له شكل يتشخص بخصوصه لان الشكل كما عرفت هيئة
شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شيء متناه ملزومه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة
المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض لعدم خصوصية لاشتراك الاجسام
كلها في الجسمية المقتضية له فيتساوى الجزء والكل في الشكل والمقدار المخصوصين هف او لا لنفس الجسمية بل لسبب آخر
فتكون الصورة المجردة قابلة للغير اي لغير ذلك الشكل من الاشكال المحالة وما هو اي ليس قبول شكل آخر الا بالفصل
والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه تمام من ان القابل لهما لا بد ان يكون مغايرا للهيولى
وان كانت الصورة المجردة غير متناهية فلست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد

الجوهري الممتد في الجهات الملزوم للامتداد العرضي وهما اي الخلا والجسمية ممتنع ان يصير هذا الامتداد بلا جسم ولا اشارة
وانه فتكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة امرا عقليا محضا لا تعلق له بحيز اصلا فيمتنع
مقارنته للمادة المتحيزة ولو سلمنا كسائر المجردات في عالم ارض هذا الاستدلال ثم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت
متناهية ومتشكلة لان ذلك الشكل اما للجسمية وحدها او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها
بل هذا الترديد مما يوجب التطويل بلا فائدة اهكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لا محالة في جهة مخصصة
بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير اليها حال كونها مادية لا يقال هذا الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا
اقتضت وجودها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار
منتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته التي هي صورتها النوعية مع جزؤه كالكل في تلك الصورة النوعية ولا يلزم تساويهما
في المقدار والشكل المخصوصين بل على ما ادعيتم وذلك فان الافلاك الخارجة المراكز اجزاء للافلاك الكلية مع تساويها
مساو في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكرى لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه
ومقداره كالكل بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ثمة مانع يمنع من التساوي في المقدار جميعا وهو ان الكل حصل له
ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضت لها صورته النوعية الحالة معها في تلك
المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع ان يكون الجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا وكذا الكلام
في سائر الاجسام البسيطة اذ لا اجزاء لها موجودة بالفعل وقسمتها من جهة البعض للاجزاء المفروضة في الفلك وغير
من البسائط فانها قد تعرض مضادة لما سبق ورد عليه ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل وهو من الشكل
من لوازم الوجود دون الماهية فلو اقتضاه طبعه لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة
فلا يتجه السؤال ان انقض الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل التاخر الجزء في الوجود
عن الكل في المانعة واما في الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن
هناك سبب يقتضي كل فرد جزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يصح اختلاف امر من الامور حتى في الكلية والجزئية
فلا يكون ثمة كل ولا جزء منفصلا عن صاحبه بالشكل بل نقول يدفع عن الدليل النقض المذكور ولكن لمانع ان يمنع ان
الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال والانفصال كما مر في الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل
فليس يلزم من اسناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية كونها قابلة لشكل آخر استقلالها
بقبول الفصل والوصل كما زعم ولا يجاب عن هذا المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية
اذ لا تصور تبدل الشكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وتقتضي القسمة الوهمية كما مر الى القسمة الانفكاكية فيلزم الحكم
المذكور لانا نقول انه لا يكفي ذلك في دفع المنع لا يستقل بالدلالة على المطلوب بل نقول لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة
للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا فكان
هذه المقدمات المذكورة في الشكل كلها ضائعة لا حاجة اليها ويمكن الجواب عن هذا الذي قلناه بانه لا يتم حينئذ الكلام

وصحة الدليل بعد ما بانه من ... من قبيل تعيين الطريق الذي هو مقصد الثاني من الوجوه الثلثة الصورة الجسمية لو خلت عن
الهيولى وما ثبت من انها لا تستغني في بقائها عن المحل ولا تحل فيه اصلا لكنها حالة فيه ولا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه
الثالث من تلك الوجوه ان نقول على تقدير ان يصح خلو الصورة عن المادة نفرض الكل بمقدار وصورة نصف الجزء بمقدار وهو
فان كان لا تميز بين صورة الكل وصورة الجزء الشيء مع غيره كون لا معه وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين
انه لا تميز ولا تعدد بين الامثال اي بين افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها فهي اي الصورة الجسمية مقارنة للمادة
حين ما فرضت مجردة عنها هف وقد عرفت ما فيه من انه مبني على عدم الفاعل المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة
وكلاهما ممنوعان فلا نكرره وانتهيا اي رابع تفريعات الهيولى ويتركب الجسم منهما ومن الصورة وقد علمت في مباحث الماهية
انه لا بد في الحقيقة المركبة من احتياج احد الجزئين الى الاخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور
ح فلا بد من جزء في الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة ولا للتي لها اي الهيولى وجود
قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الا بسبب الصورة لان
الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها
اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد فلا يجتمع ح فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان
البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة لانها اي وجدت لها لتقبل
صورا لا نهاية لها فلا يكون علة للمعينة اي لا يكون علة للمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول
غيرها وتعميما للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر ولا الصورة اي وليست
الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها لاحتياج الصورة في وجودها اليها وتتجه على هذه العبارة انه يلزم ح كون الهيولى
علة للصورة فالاولى ان يقال فلا يكون علة لما هو محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها اي الصورة لا توجد الا
مع التناهي والشكل اللازم والهيولى متقدمة عليهما لانهما من توابع المادة المتاخرة عنها والتابع للمتاخر متاخر فكان التابع
المتقدم متقدما فيكون الصورة متاخرة عن الهيولى فلا يكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتاخر التابع المتاخر انما يظهر
صحته في المعية والتاخر الزمانيين دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم استغنائها اي استغناء المادة عند عدم
الصورة المعينة يعني لو كانت الصورة علة لها لاستغنت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته
لكن الصورة الجسمية تتبدل بان تزول عنه عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكر انما يدل على ان الصورة
المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا يجوز ان يكون
علة الفاعل الواحد بالشخص والصورة المطلقة ليست كذا اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما ادل
على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال
صورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها فهي اي تلك الصور المتواردة
عليها كالدعائم تزال الواحدة منها عن السقف ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم

الماهية م

وحاجة

وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها
من الاعراض وعلمت ايضا ان تناهيها وشكلها لاجل المادة فعرفت ان الاحتياج من الطرفين على وجه لا يلزم منه الدور خاتمة
كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم من الاجسام صورة نوعية بحسبها يتنوع الجسم
انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك لانها اي الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام والانفكاك وقبول الالتيام
والشكل الطبيعي لها بسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء او عسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر
... او عدمه اي عدم قبول ذلك الانقسام والالتيام والشكل كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم
للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان يكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون
فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ للامور المختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل
لا بد ان يكون ذلك لامر مختص اي بامر مختص ببعض من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما لتلك الاجسام
ما هي لازمة له فاذا كان كذلك كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما للجسم وهو المطلوب اذ لا يجوز ان يكون ... في الاجسام
جواهر مختصة مبادٍ لاثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك ... اي وان لم يكن مقوما للجسم بل كان
خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياج الى امر مختص يستند هو اليه ... قال الامام الرازي الذي حصل لنا
بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والآثار وغيرها مستندة الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب
لوجود الجسمية حتى يكون صورا مقومة فلا بل الاقرب الظن عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد
عليهم في الصورة فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد
من استنادها الى صورة اخرى مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان صور الافلاك مخالفة بالماهية وكل منها لا تقبل الا صورة معينة
واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة ... الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لحلول الصورة اللاحقة
وهكذا الى ما لا نهاية في ح نقول لهم لم لم يمتنع تعاقب صور لا نهاية لها فلم لا يجوز تعاقب اعراض لا نهاية لها
بل هذا اشد جوازا ولا حاجة الى اثبات الصور النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان ... الا بسبب امر عارض لها
واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار تخالف حقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهري مختص
وربما يستدل على اثبات الصور النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود الى الطبع البارد فثمة امر هو مبدأ للكيفية باق
يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال العائق قلنا ان سلم ذلك الحكم فهو مبدأ للكيفية فلا يجديكم دون ان يلزم كونه
من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على ما لا يخفى وذلك فيه نظر لم قلتم انه اي عود الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل
المختار على طريق جري العادة وهذا الفرع الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية مع ضعفه لعدم صحة ادلته اصل كبير
لفروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فتحققه ولا تنسه كيلا تحتاج الى السبب على ضعف ما سيبنى عليه من
تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا من بيان ... الجسم في مقوماته فلنذكر احكامه فنشرع في اثبات الحيز الطبيعي
الا ان ... من عوارض الهيولى فنقول لسائرها لكل جسم حيز طبيعي بمقتضى طبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلي الجسم

واحدة م

وطبعه اي يرضى بعدم وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الهيئات الغريبة لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن
جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا لكون الابعاد متناهية فلا يكون حصوله في [illegible] مستندا
الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى
لانها انما تعقل بالجسمية في [illegible] على الاطلاق بل الى امر داخل فيه مخصص وهو المراد بالطبيعة قلنا ما
ذكرتم من انه لو خلي الجسم وطبعه لكان له مكان [illegible] لا مكان له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول اذا خلي وطبعه
يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بعضها [illegible] امكان خلوه في بعض الامر عن
[illegible] المختار وتخصيصه [illegible] لو فرض الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان
نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط [illegible] الارض باسرها في اي جزء [illegible] يجب ان تقف
ولا تنتقل [illegible] لا مرجح [illegible] من الارض طالبة للمكان الذي هي فيه كما قال به
ثابت بن قرة فانه قال [illegible] الامكنة [illegible] حتى تصور [illegible] طالب بطبعه
دون ما عداه [illegible] الى [illegible] الارض لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل
لان الحجر مائل الى كله الذي يجذبه [illegible] الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب
كل منهما مساويا بالطلب [illegible] وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس
[illegible] المكان الذي هي فيه الآن حجرا [illegible] ذلك الحجر [illegible] الطبيعة الامر العظيم الذي هو [illegible] لو فرض انها
تقطعت [illegible] حوالي العالم اطلبت اجزاؤها [illegible] بعضها الى بعض [illegible] تلاقيها فالب
[illegible] جميع الاجزاء طلبا واحدا [illegible] الجزء الواحد كل جزء لا جرم طالب ان يكون [illegible]
جميع الاجزاء [illegible] الوسط [illegible] جميع الاجزاء [illegible] الارض
[illegible] ان يكون كل جزء منها طالبا [illegible] في المباحث المشرقية وبالجملة [illegible] لا يجوز ان يكون كل جسم
[illegible] لو خلي وطبعه لكان [illegible] جزء [illegible] الارض فانه [illegible] من اجزاء الارض [illegible] بان الكلام
المخصص لذلك الجسم [illegible] امر خارج [illegible] جزء الارض [illegible] خارج عنه [illegible] موجودا
فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه [illegible] الارض فانه لو خلي وطبعه لاتصل بالكل [illegible]
[illegible] المكان [illegible] موجودا [illegible] عن قاسر [illegible] كان طبيعيا الاول
لا يكون للجسم الواحد حيزان طبيعيان [illegible] كان في احدهما فان طلب الآخر [illegible] المكان الذي هو فيه لان طبيعيا
[illegible] طالب لغيره [illegible] احدهما [illegible] الآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له
[illegible] وطبعه [illegible] اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر [illegible] وطبعه فاما ان [illegible] اليهما معا [illegible]
[illegible] من المكان القسري في جهة واحدة او لا [illegible] الى احدهما [illegible] طبيعيا [illegible] الى الاخر منهما
[illegible] الآخر ليس طبيعيا له [illegible] والمكان الطبيعي واحد الثاني [illegible] الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت

ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلي
وطبعه طالبا للمكان [illegible] وان تساوت البسائط [illegible] فالمكان الطبيعي له هو الذي اتفق وجوده فيه او الذي [illegible]
وفيه نظر لانه لو خرج المركب المساوي البسائط عنه اي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه لم [illegible] طبعا
[illegible] خرج [illegible] فلا يكون ذلك المكان طبيعيا [illegible] المتساويان في [illegible] والمعدل [illegible]
في العرق [illegible] بين الارض والنار [illegible] الارضية [illegible]
النارية [illegible] الصاعد [illegible] والعكس [illegible] في العرق والمعتبر من التساوي في بسائط المركب
هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار [illegible] المركب [illegible] كان احدهما غالبا
في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب [illegible] الطبع الى مكان الغالب فان تساويا فاما ان يكون كل منهما
[illegible] الارض
[illegible] فاما ان يكون [illegible] كل منهما [illegible] الحجر [illegible] المركب [illegible] لكان
[illegible] بالطبع [illegible] المركب [illegible] الطبيعية [illegible]
عند [illegible] اجزائها [illegible] وان تركب [illegible] يحصل المركب بطبعه في [illegible] الغالب [illegible]
وان تساوت فان كانت [illegible] متجاورة كالارض والماء والهواء يحصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباعدة
كالارض والماء والنار يحصل المركب في الوسط [illegible] لان الارض والماء [illegible]
[illegible] الى السفل [illegible] النار [illegible] وان تركب من [illegible] فان كانت متساوية حصل المركب
في الوسط [illegible] الغالب [illegible] بالنظر الى [illegible] المركب [illegible] مع العناصر [illegible]

يجوز ان يحصل المركب [illegible] الفصل الثاني في فصل

المرصد الاول في اقسامه اي اقسام الجسم الطبيعي الذي بيّن في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها
اي من تلك الاقسام وفيه اي في هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب
[illegible] الاعضاء [illegible] والجسم البسيط [illegible] ما جزؤه اي كل جزء
منه مساو [illegible] الاسم والحد [illegible] قال الامام الرازي [illegible] الجسم [illegible] الهيولى
والصورة [illegible] وانما اذا قيل [illegible] لا يستقيم لان جزء المادة [illegible] والصورة
وجزء لا يساوي في الاسم والحد [illegible] ومعلوم [illegible] والى ذلك اشار المصنف بقوله
والمراد بالجزء المذكور في رسم البسيط هو الجزء المقداري [illegible] الهيولى والصورة [illegible] من الجسم البسيط
ولا يساويانه [illegible] على [illegible] الاقسام البسيطة [illegible] الجزء المقداري [illegible] عليه
[illegible] او لا [illegible] الطبائع وكل منهما [illegible] الرسمين
[illegible] العبارات في رسم البسيط الاول [illegible] المقداري [illegible] مساو لكله

بين ؟

تركيبه

في الاسم والحد فسلم فيه العناصر الاربعة لان كل جزء منها مثلا يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس
اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء عنصرية هي العناصر
ولا تشاركها في اسمها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيهما ذكره فيتناول مع العناصر
الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة
من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول العناصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام
مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهذه اعتبارات اربعة اولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه والرابع اعم منها اذ كل ما
يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول
اما ان لا يكون اسمه موضوعا له من حيث كونه موضوعا لنصفه مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه في اسمه
وحده واما ان يكون بشرط ... فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك او ... اسمه بكل ... وعلى الثاني انه لما
لا يتبين في الحس صفة كالعظم واللحم فيطلق اسمه على جزئه او بعض فلا يطلق كالشريان والوريد وقد اعتبر فيهما التجويف
والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع مع هذه الاقسام باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الآخرين
والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك اي الذي ذكرنا من اعتبار كل واحد من معنى البسيط بحسب الحقيقة
او الحس في الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم ونظائرهما وفي الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة
كما عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على الرابع الاول ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه
من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة فان الجزء المقداري بحسب الحقيقة من تلك الاعضاء ليس
وعلى الرابع الثاني هو ما يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة
وان الجسم المركب بحسب الحس خرجت عنه الاعضاء ايضا فهي مع المركب اعتبارات اربعة ايضا بحسب الاول والثاني اعمها واخصها
اخصها على عكس ما علمت وبين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا
يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الطبائع والمركب ما يقابله وان الحكم المذكور هنا حكم عام للاجسام البسيطة
والمركبة بحال الهيئة شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال وكل جسم بسيطا كان او مركبا فله شكل طبيعي
وذلك لوجوب تناهيه لما تبين عليك من استحالة لا تناهي الابعاد فلو خلي الجسم اي جسم كان مع طبيعته بان لا يعرض بعد
خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة ... يحيط به حد اي طرف واحد فيكون كرة او حدود اكثر من واحد
فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى الطبيعة من غير ان يكون هناك اثر غريب ... ان
الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية
فلذلك لم يتعرض لها وقال والشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لان الجسم البسيط بالمعنى المراد في
المقام قوة اي طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط الا فعلا واحدا اي غير مختلف بالنوع
وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فان الضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا

او سطح هي امور متخالفة الحقائق ويلزم التحكم لان القابل والفاعل الكل متحدان وشككت فيما ذكر من ان الشكل
الطبيعي للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول ان الارض بسيطة على رأيهم وليست كرية لما عليها وفيها من الجبال
والتلال والاغوار والوهاد وتوابعهم في دفع هذا السؤال ان ما ذكرتم من تضاريس الارض وخشوناتها الواقعة على ظاهرها
ولا قدح لها بالنسبة اليها اي تلك الخشونات على الارض لا تخرجها عن كونها على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل الذي ارتفاعه
نصف فرسخ تكون نسبته الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة متوسطة الى كرة قطرها ذراع فعلى هذا تكون
نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا فلا تخرجها
تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرة بحملتها لا يقتضي اي لا يقتضي ما ذكروه ارتفاع ذلك السؤال
او الكرة الحقيقية لا اشد ولا اصعب حتى يصعب ... الكرة الحقيقية الارض مع تلك الخشونات الحادثة في
كمال الكرية فان حصة الكرة مستمدة عنها قطعا ... ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها اجزاء من الارض ان البقعة التي فيها اما ... لما حصل لها
من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي
لكلا اسباب قوية لا يصح في امضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون البقعة المستندة الى
الطبيعة الارضية حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما
يمنع من حصوله وذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كونه حافظة
للشكل مطلقا بهذا الاقتضاء لا عائق الاقتضاء الاول بل ولو كانت لو خليت وطبعها لكن لما زال الغاسر الشكل
ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فيما بعد بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك
الوجه الثاني الافلاك المكوكبة فيها نقر اي حفر يركز الكواكب فيها مختلفة بالعدد لانها مساوية لمقادير الكواكب
المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر والموضع اي مختلفة بالموضع ايضا كان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك في
جانب منه دون آخر فقد اختلفت افعال الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف
المذكور ليس مستندا الى الطبيعة واحدة بل الى الصور ... فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله
لكن اتصل به صورة اخرى نوعية اخرى يختص بها اي كوكب في ... وخارج المركز قلنا من ذلك ان يبقى في
الفلك الاول النقرة وتتميم مقصود بالصورة الاولى فقط لا انما ... حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف
استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لا انما ... ان يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور
في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفاعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه
يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب المدوير وخارج المركز وغيره واذا كان في الفلك صورتان كان ذلك
تركيبا في قوى وطبائع فلا يكون بسيطا واذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر
البسائط ولا يلزم ان يكون شكلها ما ... الاول ... استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد جاء فيه

صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى
تركيب العنصري ان يكون لجزء من الجسم نوع ولجزء آخر منه نوع اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له نوعان وليس الا في الفلك
كان الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة نوعية في البسيط نوع واحدة بل نوعين
مادة واحدة ولا يقتضي الا شكلا واحدا بل الوجه الثالث الفاعل عند بهم باشكال الاعضاء في الحيوانات والنبات وعادتها
في العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف افعالها الامري انها
لم تفعل بموادها شكل الكرة بل اشكال المختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اي فعل تلك القوة البسيطة
في مركب هو المادة التي تخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة
جائز لا في مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المراكز كل من متممها مختلف جانباه بالرقة والثخانة فعند تعلق
الطبيعة الواحدة في كل من المتممين بفعل العلوية الثخن فيجوز ان يختلف فعلها في الشكل واجيب عن ذلك بان
المراد بالفعل الواحد فعلا واما انا الذاتي يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة فلا نسلم اختلاف
واختلاف الثخن والنقر انما لا يوجب خروج الطبيعي عن ان يكون نوعا واحدا فرع على القول بان الشكل الطبيعي
للبسيط هو الكرة قالوا اي الحكماء كلما كان اقرب الى المركز اي مركز العالم الذي هو وسط الكل كان ارفع تعرفه مثلا كان
اكثر احتماما للماء فما كان ابعد عنه كراس جبل وذلك لان ظاهر سطحه اي سطح الماء اذا اخذ قطعة اي موضع قطعة
من دائرة من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط فيشتاق بعض طبيعته متساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة
من سطح كرة فاذا عمد الى الدائرة لانها اسهل في التصوير ولما كان معنى انه لا ابا وشيا واحدا تمر بطرفيه دائرتان مركزهما
واحد واحديهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكبر تحدبا واوسع من القوس الواقعة عليهما
من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كان ذا فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بكل واحد الى سطح الماء اذا كان
الاناء اقرب وبحوه عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك العدد من الماء اعني ما علاه ما بين قطعتين من سطحين
كريتين ترسمان على راس الاناء … حركتي القوسين … ومنه … الاخصاصه اشار بقوله وكلما كانت الدائرة
اصغر كان التقعر فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو … الاناء المجسم البسيطة اي الذي لا يتركب … حقيقة
احسام مختلفة الطبائع كما انها ينقسم على قسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب وهو قسمان والعنصري
العناصر الاربعة وهو اسم واحد والمركب ينقسم الى ما له مزاج والى ما لا مزاج له وهذه خمسة اقسام ثلثة للبسيط واثنان
للمركب **القسم الاول** في الافلاك وفيه مقاصد ستة **الاول** ان الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد
تسعة يشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اي مع ما يضمها من الافلاك الجزئية هذه العدة تسعة من الافلا[ك]
كما سيتلى عليك كلها في سنة مدلولة وغاية جارحة المراكز وللقمر فلك آخر هو المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهي
فلك الافلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى عند بعضهم بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على
رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ

ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لانه اقرب الى الناس من سائر الافلاك قالوا
دل على وجود هذه الحركات المختلفة في الجهة والسرعة والبطء او فيهما معا فانه لا بد لها اي لتلك الحركات من محال متعددة
اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين لانه لا بد لكل حركة ذاتية من محرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب
فانه اسفل الحاجب مما هو اعلى اي يصير سائرا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اي الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم
وجدوا القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقه فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد يكسف الزهرة والزهرة
المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل ومن زحل بعض الثوابت واما الشمس فلما لا ينكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها الشيء
من الكواكب لانها تستتر بشعاعها اذا قربت الكواكب منها اعلى اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها ودون القمر فوقه …
في بيانها وفي الزهرة وعطارد فانهما لولا يستر الى المعهود ذلك من الكسف لما عرف … احد انهما تحت الشمس عند العرب
ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثيرا بل … ولا يظهران عند كونهما على نصف النهار يعلم بذات الشعبتين
المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر او لا فلذلك عول بطلميوس طريقه لا استحسان … وهو كثيرة القرا
متوسط بين السفلية السيارة اعني بين العلوية وبين السفليين والقمر وقد يؤكد هذا الرأي بما ذكره بعض المتاخرين
كابن سينا ومن تقدمه من متقدمي هذه الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها واقع
… على ابدائها وعطارد لكنا ستره عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد فوق فلك
الشمس وكذب ذلك البعض ابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس انه في
وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر وهذه النقطة هي الشامة واما الشارح فجوز ان يكون احدهما
هذه النقطة والاخرى عطارد او هذه التسعة التي ذكرناها هي الافلاك الكلية اي كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوا[بت]
كرة واحدة ولكل من السيارة عدة افلاك تركب منها ما هو الكلي وسيعرضها عليك عن قريب ان شاء الله تعالى وبناه اي مبنى ما ذكر
من الدلائل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تخرق اصلا واما الاحتمال ان يكون هناك فلك واحد ساكن وتكون الحركة
للكواكب بنفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك اي امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اي … حلق
تحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها
وتكون تلك النطاقات باسرها منغرزة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اي اثبات النطاقات وحركتها ابعد
من اثبات الخارج المركز وتتمته المختلفي الثخن والوضع ثم انا سلمنا ان ذلك غير جائز فلم لا يجوز ان يكون الكل من حيث
هو الكل حركة غير حركة كل واحدة فتكون هي اي حركة الكل الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيستغنى به الذي ذكرناه
عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان يتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة ويتعلق بكل واحد
منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فسقط حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد يعترض على ذلك … وقال
لا حاجة الى … الثوابت في دوائر البروج على مثال زحل … الافلاك الكلية سبعة فقط لا ثمانية كما زعم
ولنا ان نقول بعد تسليم ما نفيتم لم لا يجوز ان يكون الثوابت كل واحد منها على فلك … فيصير عدة الافلاك على ما ذكر في

اضعافا مضاعفة وقولهم بقيا بينهما اي بين بعض الثوابت التي تحت في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة في كرة واحدة لا انضمام للصور بل الجواز انها ولها اي ابعادها بين بكل الا فلاك المتحركة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة وبطوءا وجهة فلا يتغير بسبب الحركات نسبتها واوضاعها ما يمنع للتجويز ان يكون بعضها اي بعض الثوابت على افلاك تحت افلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من الترتيب في حكاية الكشف اي كسف السيارات بعض الصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها بعض كون السيارات تحتها كما يكشف القمر الكواكب كما حكي ان بعض الثوابت العربي بعض المتطقين او لا تصور ما يكسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر على ما ذا ما باتفاق العلوية فقط واما باقي الذي عن هذا فلان من الثوابت ما لا يرى بصورة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر او لا **المقصد الثاني في المحدد** اي في اثبات جسم يحدد الجهات وتعيين وضعها وفي بيان احكامه قالوا اي الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاين بالحصول فيه اي بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء بشهرة اشارة حسية الى الجهات يقولون يتحرك كذا اي جهة كذا فهي بعلو الاشارة الحسية بالجهة وصار منتهى مقصد الحركة المستقيمة وهي موجودة ولا امتناع ان يكون العدم المحض كما اي بعلو الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لامتناع الحكم بحركة ما الكشف من البياض الموجود الى السواد المعدوم فمن جاز ان يكون المعدوم مقصد المتحرك فلا يمكن الاشكال على وجود الجهة بكونها مقصد الحركة وانتهاء الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا الا انا نقول في الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد الحركة ليكون لا بالحصول فيه او القرب منه بل تحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعن ما يراد بالحركة تحصيله اي يحكم بانه يجب ان يكون لا ولا بوجود حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما والا يحصل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد في الاشارة موجود في الخارج ولا شك في انها اي الجهة ذات وضع اي مادي لا مجرد لان المفارق المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ان الحصول فيه اي في الحصول يمتنع في المفارق والوصول الى القرب منه ولا شك ايضا انها اي الجهة لا تقسم في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اي وان انقسم في ذلك الماخذ الامتداد فالجهة احد جزئيها لا اي بها منها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انتقت اي وصلت الى جزئيها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهي اي تلك الجزء الاقرب وحده هو الجهة دون ما وراءه وهو بدون ذلك الا من خلال تلك الجهة الا اي وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءا من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة الى الجهة كلها الى الجهة باجبت بان هذا اشارة الى الجهة لا بعضها الا بالاشارة والحركة ولو كان في الجهة كلا سبيل الجهة مسافة لا جهة والسبيل وادا ثبت ان الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهي اي الجهة نهايات وحدود اي اطراف اي اعراض قائمة بالاجسام لانها لو لم تكن منقسمة اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطا او في امتدادين كانت سطوحا والا اي وان لم تكن نهايات واطرافا كانت اجساما لكان الجهة امرا متحيزا بالاستقلال

فكان يستعمل في الاستدلالات كلها لما مرّ من امتناع الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه وقد بان بطلانه على ما هو مصطلح النظار في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة وايضا فلو لم تكن الجهة حدودا محصلة في الخلاء في الاجسام متناهية فاما الخلاء اي في ما في الخلاء الذي هو البعد الموهوم او الموهوم وانه اي الخلاء بكله متشابه فكيف يتصور وجود جهة فيه او الملاء المتشابه اي او يوجد في الملاء الذي لا يوجد فيه حدود محصلة لجهات في الجسم الذي لا اساس فيه فلا يكون هناك جهات تحت الا على الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اي جزئي الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع في الامر منه وكان بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكل الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات موجودة بحالها فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض اخر منها وقد علمت في مباحث الاعتمادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية تتبدل بحسب الاحوال الا اثنين فلا يتبدل هما الصاعد العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا يتبدلان اصلا واحد بهما اي غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من جسم يحدد بهما ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يتصل ان يوجد في داخله ما هو ابعد منها لان ما عند المركز من الاجسام للتحدد الا القرب منه ولما البعد منه فغير محددة ولا بد ان يكون واحدا ولا يحصل من اجسام اجزاء متكثرة بحيث يكون البعد اكثر فلا يضبط بهما جهتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى فيكون ذلك الجسم المحدد الكري واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو المحدد الذي يسمى الاشارة الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا للتحدد القرب عنه باعتبار مركزه ومحيطه فيكون الحاصل حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا نظرا مما قيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام العالية المتحركة المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منهما خارجا عن الاخر فيكون الجهة متحددة قبلهما حتى يكون في ويعهما بهما الا متحددة بهما والمفروض خلافه وايضا يتحدد بشيء منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم الكلي خارجا عنه فالبعد عنه لا الى نهاية ثبت ما قررنا وجود كرة بها تتحدد الجهات الحقيقية محيطة بالكل اي بجميع الاجسام لتكون محددة الاعلى ينتهي الاشارة وجهة الفوق وهي كرة الذي يتساوى بعدا ويسمى منتهى الاشارة الصاعدة عنه جهة التحت وهو المطلع له اي المحدد احكام منها انه بسيط لا مركب من بسائط متعددة والا جاز انحلاله واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الاخر ولا شك ان البسيط متمكن من ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالاخر لتساويهما اي تساوي الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الاخر وذلك لا يتصور الا بالانحلال واما بطلان اللازم فلان في ذلك اي الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة ونباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد مر انه جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة وهي اي الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اي قبل المحدد وهي عكس حركة اجزائه اليها الا متحددة به هذا خلف ومنها ان من احكام المحدد انه شفاف كالوالج وكذا سائر الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازي لا نسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لا بهما شفافان ومع ذلك لا يحجبان وليس فيهما حجب عن الابصار الكامل

السيارات للثوابت على ما ذكره بعضهم وان سلم نفي ما يقع من الثوابت في سمت رأسها اي بحاذاتها المدارات

التمكن

فلا

ای

اي

قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب الا كانا ما واعلم ان هذا الذي ذكروه لا يمشي في المحدد اذ ليس له
ما يحوي ثم في ذلك الكواكب ابصر اذ ليس فوقه كوكب هي الان يقال لو كان المحدد او ذلك الكواكب ملونا
لوجب ان يستغول حاجزا ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤيته
فلنسلم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اي لون الزرقة امر يحدث بين الشعاع
اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت عمقه قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يحصل
في الجو الذي بين السماء والارض لانه شعاع بعد عمقه لانا نقول ليس الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون امرا
لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل القائم على انه لا يجوز ان يكون لذلك الطريق المتخيل اي لا دليل على ذلك يجوز
ان يكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا للاجرام الفلكية ومنها انه اي المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة
والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط وسيجيء بين المسلمين على اصطلاح المعتبرين انهما يصححان حركة عليهما
بالاستقامة بمقتضى وجود الثقل والخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبله اي قبله
لانه وهو الدليل لا يتأتى على عدم الجهة بخصوص المحدد ولا يعم الافلاك الباقية في الجهة العامة للكل انها متحركة
بالاستدارة لان الاتصاد فيهما مبدأ ميل مستدير بل ميل مستقيم لان المقتضي القريب للحركة المستديرة
فلا يكون فيهما مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما اي تنافي الميلين باعتبار تنافي المتلازمين لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى الجهة
والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في حجر مدحرج فحصل باجتماعهما حركة
مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة
عن الجهة بل هي عن بعضها لتوجهه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا يبعد اجتماعهما ويبدأ الاخر
فان الحجر المرمي الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد وسيجيء تمام الكلام ومنها انه اي المحدد وكذا غيره
من الافلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لان التلازم الثقل مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا انقلب
بردت فتلازم الخفة مع الحرارة فان المادة اذا اسخنت بالتسخين خفت واذا خفت سخنت فلا ثقيل ولا خفيف فلا بارد
ولا حار وقد وقع في بعض النسخ لفظ السبب بدل الحرارة وهو سهو من القلم والمانع ان يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة
والحرارة مطلقا اذ ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان
قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما
قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلة لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة
وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما
وان كان مقتضيا لهما وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية المعتمد ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت
هي اي الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق ثم هناك
لكونها بسيطة والتالي باطل والا لاحرق الفلك ما تحته من الجبال الشامخة لا سخان اي التالي باطل لما ذكر ولا سخان

أن ع

ان يسخن الشمس وجرمها حال طلوعها دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ في بعضها
كقطر ... قلنا اي الجواب عن هذا المعتمد ان السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة
من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالم العناصر ولئن سلمنا قوة حرارتها فلعل اثر التسخين منها لا يصل الينا لان الطبقة
الزمهريرية مانعة له وهو اي الدليل المذكور معارض بسخونة الشمس فانها حارة يصل اثر سخونتها الى العناصر كما اعترف
المستدل به مع ان الامر بمنع التسخين لا اعتراض النقض على المعتمد اعتراض ثان وهو قوله والعناصر عليهما اي في ان الافلاك
على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة
ولذلك اذا انعكست اشعتها من امور صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة ولذلك فالافلاك ...
بالفرض اشعة بعضي تحقيقنا واعترض اضافيا ايضا اعني قوله وما ذكره معارض بكرة النار لانها عندهم واحاطتها
بسائر العناصر لو صح الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية فقتا ومنها ولا سيما
مع ان بها الافلاك المتسخنة جدا لان لدى لها بالعناصر اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة
قبول التشكل والاشكال الغريبة وتركه اي تركه بكيفية مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسره اي كيفية مقتضية لعسر القبول
والترك ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة
في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده
معلوم مما مر ومنها انه لا يقبل الكون والفساد بمعنى ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة نوعية
وتلبس اخرى بدلها بل تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لان كل ما يصح ان يحصل جزء طبيعي تام فالصورتين
الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلتا في المادة وصار جسما مخصوصا حيز طبيعي فان لم يحصل حيزهما الطبيعي كان الجسمان في حيز واحد
طبيعي وانه محال لانهما اي الجسمين اللذين لم يحصل حيزهما الطبيعي لا يحصلان معا فيه لامتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع
حصولهما فيه معا فلا بد من خروج ذينك الجسمين او احدهما عنه اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي وهو اي الخروج عنه
بالحركة المستقيمة اذ كان بعد الحصول فيه او كان قبل الحصول فيه داخلي الجسم وطبيعة بحركة الاستقامة اليه الحيز الطبيعي
فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك
لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها هي كانت باقية في مكان
نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة
ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد تجتمعان بمقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة
كما ذكرتم اذ ذلك انهما لا يحصلان في مادة فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان
مكانا واحدا فيصطلح بهما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل وليس معهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة وانما اي اجتماع الصورتين
في المادة وتحصيل جسمين بتمامهما بل تعاقب الصورتين عليها بمعنى ان تجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد
حاصل في ذلك المكان الطبيعي للمادة قبل الفساد كانت مع الفاسدة وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورات

الكائنة ح

فان كانت الفاسدة في مكانها جاز ان تحرك الكائنة الى مكانه اجزء طبيعي لها وان كانت الفاسدة
ح

ممتنع ه

ومما يحققه اى يحقق ما ذكرناه من جواز انفصال الصورتين عن مادة واحدة ان الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية
لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو الانفصال وذلك لجواز ان تكون الماهيات المختلفة مشتركة في اللوازم وان فرض ان الصورتين
متفقتان في الماهية كان جواز ذلك اظهر ومنها انه لا يتحرك في الكم اى لا يزداد ولا ينقص المحدد او غيره من الافلاك الا بالنمو
والذبول والتخلخل والتكاثف [illegible] فلو ازداد لكان ثمة مكان خال يشغله محدب المحدد اليه
وعلى ذلك [illegible] وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا تصور هناك مكان خال ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو
مكانه اذ ليس ثمة شيء يشغله [illegible] فلا نسلم ان محدب الماهية للبساطة اى
بساطة الفلك المحدد ويمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم الشيء حكم مثله فلا يحدب المحوى
لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينقص لعدم المكان فلا تصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا تصور انتقاصه فكذا مقعره المساوى لمحدبه
وهكذا ننقل الكلام الى ان يستوعب الافلاك لا يخفى عليك ان امتناع تحرك المحدب اى محدب المحدد بالزيادة او النقصان
ليس لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء ثم لا مكانه فلا يجب مشاركة المقعر له
في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينقص محدب المحوى بعد ازدياده وان ينقص ويزداد محدب المحوى بحيث
لا مكانه ولا يخفى ايضا انه اى الدليل المذكور بعينه جار في سائر الافلاك لابتنائه على البساطة فلم خص بالمحدد فلو امتنع
ازدياد محدب الشامل وانتقاصه [illegible] والاحكام وان قيل
يلزم من ازدياد مقعر الداخل ومن انتقاصه الخلاء قلنا هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب الشامل وازدياده وهذا الذي
اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم واما على رأينا فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم [illegible]
[illegible] محدب الفلك الحاوي للكل [illegible] على تقدير امتناع الخلاء [illegible]
خلق الله تعالى جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها انه في المحدد وكذا في سائر الافلاك مبدأ
ميل مستدير [illegible] الكواكب [illegible] الحركة لا يجوز ان يكون للكواكب انفسها
حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير [illegible] السيارة وكان ذلك طريقا انيا
واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا ان الفلك فيه مبدأ ميل مستدير لان اجزاءه المفروضة فيه متساوية في
تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيز معين دون الاخر [illegible] من التحيز
الاخر الذي فيه البعض الاخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص [illegible] الى الوضع الاخر الذي عليه البعض الاخر
والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء [illegible] فلا يحصل كل جزء اى شيء من الاجزاء
في حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع وانه اى حصول الكل اى كل جزء من الاجزاء في كل
واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع اما معا وانه لا يستحيل لان يكون جزء واحد او اجزاء في احياز متعددة
وعلى اوضاع متعاقبة واما بدلا وذلك اى [illegible] على سبيل البدل [illegible] بان ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه [illegible]
كذلك اى يكون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير [illegible] الاختصاص كل جزء من الفلك

المماس

في حالة ه

وجه

تسجيل ه?

بوضع وجه معين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية [illegible] ان يجب لبعضها ما لا يجب
لبعض اخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة
اى على الفلك جائزة فيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك
على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر ولا اشكال عليه اى على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة
ولم تثبت البساطة لما ذكرتم [illegible] لغير المحدد من الافلاك [illegible] ولو سلم ثبوت البساطة في الكل قلنا
[illegible] الحركة بالاستدارة [illegible] لان البسيط [illegible] جميع الجهات [illegible]
وانه اى الى بعضها دون بعض [illegible] كما ان سكونه [illegible] البسيط على الاستدارة فلا بد
هناك من قطبين معينين ساكنين [illegible] الى الصغر والكبر بين تلك الاجزاء والنقط المفروضة
فيه اى في البسيط [illegible] للقطبية [illegible] والسكون [illegible] الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة وانه ترجيح
بلا مرجح كما لا يخفى على ذي بصيرة ولا يمكن اسناد ذلك اى تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة الى فاعل
موجب بالذات لانه لا يخصص من الموجب الا بمرجح [illegible] للعاقل [illegible] الكلام [illegible] نسبته الى جميع الاجزاء سواء
فلا تصور منه تخصيص بعض [illegible] بالاختيار [illegible] الرجوع
بالاخرة الى فعل المختار [illegible] مرجحا
في احكام الافلاك فان [illegible] على [illegible] الواجب [illegible] بالذات [illegible] سقطت الاشكال [illegible]
[illegible] على البساطة [illegible] صحة الحركة المستديرة [illegible] صحة وجود مبدأ
الميل المستدير لا وجوده بالفعل [illegible] المانع [illegible] ميل مستقيم [illegible]
للميل المستدير [illegible] الكرة المدحرجة والعجلة ومنها [illegible]
اى المحدد [illegible] هو المحرك بالحركة اليومية حركة دائمة هو المحرك لجميع الافلاك الباقية معه على سبيل التبعية في اليوم
بليلته دورة تامة [illegible] الشمس اذا كانت [illegible] المحدد ويحرك
ذلك [illegible] نحو المغرب [illegible] الشمس [illegible] الخاصة نحو المشرق [illegible]
الكل الى [illegible] الشمس الى [illegible] الاول [illegible] اليوم بليلته
وهو الفلك الاعظم المحيط لجميع الاجسام لتحديده الجهات وحركته السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى [illegible]
حركات الافلاك [illegible] الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا يخفى على الحيوانات [illegible] كل كرة تحرك
في مكانها على الاستدارة [illegible] من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها اسرع [illegible] اى قطباها [illegible]
الحركة او الكرة وقطبا العالم لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه ومنطقته اعني اعظم دائرة تفرض [illegible] منتصف القطبين
بحيث [illegible] معدل النهار [illegible] الارض [illegible] اى المنطقة المسماة بالمعدل [illegible]
يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك [illegible] الظهور ولا [illegible] الخفاء [illegible]

كذلك

مما يبينها [illegible] بحركات مختلفة [illegible] اعظمها بالسرعة والبطوء استواء جميع النقط المفروضة فيه

اليوم ه?

وهو دونه بما منه من الارض يسمى خط الاستواء كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل تميل
هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة
اليه قليلا قليلا حتى تسامته ثم تميل الى الجنوب اي متباعدة عن سمت الرأس الى غاية مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها
متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته هكذا ابدا اي ثم تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب
وتعود الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس في امتداد سطحه ولا مع تميل عن المعدل شمالا
وجنوبا والشمس ايضا اذا قارنت كوكبا ما من الكواكب الثابتة خلفته الى المغرب فيعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق
اسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما سنعرفها بها تدرك الشمس الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها
خلفة اياها الى المغرب ثم نفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الافلاك في عرضها كانها تكون
تلك الدائرة الموازية القاطعة لمدار الشمس التي تتحرك عليها مركزها انبسطت في سطح الفلك الاعلى وانبسطت في ما تحتها
وتسمى الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج و فلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة ومنطقة الحركة
الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة وايضا هي اي الدائرة الموازية تقطع معدل النهار
متصفين على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان وكل دائرتين عظيمتين مفروضتين في كرة فانه يجب تقاطعهما على
التناصف لما تبين في الاكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين [illegible] وتسميان
نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار اي في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى [illegible] على هاتين النقطتين في التجاوز وهما تسمى
ما بين النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما يجاوزها الى الجنوب
من المعدل هو الاعتدال الخريفي لانه مبدأ [illegible] في معظم المعمورة ايضا ونفرض على منتصفيهما اي منتصف منطقة البروج فيما
بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة [illegible] يكون غاية البعد بين المنطقتين وتسميان اي هاتان النقطتان
المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها
انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء
في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع اعني الاعتدالين والانقلابين تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية يكون [illegible]
قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة ثم تقسم كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام
متساوية فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج منقسما الى اثني عشر قسما ونتوهم ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج
وتمر كل واحدة منها باربع [illegible] من تلك الاقسام و[illegible] ينفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر
محيط بها اي بالاقسام كما عرفت [illegible] كل قسم من الاثني عشر برجا فسموا كل برج ثلثين قسما سواء
وسموها درجات وقسموا كل درجة بستين قسما سواء وسموها دقائق وسموا الدقائق اي كل واحد منها ستين قسما متساوية
وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع [illegible] الى ما امكن اعتباره من الكسور
وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين يسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف

الشمس

تلك الدوائر على عشرة [illegible] من السطح تسمى بروجا بمعنى ان يكون طول كل برج مما بين المغرب والمشرق ثلثين درجة وعرضه
ما بين قطبي [illegible] واحرزوا اسماء البروج الاثنى عشر المشهورة من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت
كانت موازية لها حين التسمية وانها اي تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء
بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع ولا تسكن تلك الصور على الفلك الثامن فلا [illegible] خروجها عن الموازاة بحركته
البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس [illegible] في اعتبار البروج واصطلاح القوم
على ان الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى الاعتدال الربيعي في التركيب [illegible] السابق [illegible]
[illegible] مبادي [illegible] اولى الاعتبار الى ان يتم الدور [illegible] ثم جانب الجنوب فصارت ثلثة منها اي من البروج
بين نقطة الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة
عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى
بروجا صيفية لمثل ما مر وثلثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية
وثلثة منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب
الذي ذكرناه فيما بين البروج تسمى التوالي هو من المغرب الى المشرق وانما اعتبر كذلك [illegible] ضبط حركات الكواكب اعني
حركاتها الخاصة من المغرب الى المشرق وعكسه تسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم نتوهم دائرة مارة
بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد من هذه الدائرة بغاية البعد
بين المنطقتين كما تبين في الاكر في المعدل [illegible] بالانقلابين ومن المنطقة [illegible] والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة
البروج كما صرح به [illegible] على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة وهي قسمة البروج
الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب [illegible] فصارت [illegible] ثالثة للدوائر العظام وقطبا
هذه الدائرة الاعتدالان اذ [illegible] قطباها الدائرتين اي المنطقتين فانها قاطعة لهما على قوائم لمرورها
باقطابهما وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى فاذا قاطعت كل دائرتين كالمارة وجب
ان يكون قطباها [illegible] في كل منهما والواقع [illegible] اي في سطحي المعدل وفلك البروج هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان
فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة ثم نتوهم دائرة اخرى من العظام على قطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة
البروج او كوكب من الكواكب وسميت هذه الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي
[illegible] كما قال والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة [illegible] ذلك الجزء عن المعدل
واعظم الميل [illegible] هو [illegible] الانقلابين في القوس الواقعة بينهما [illegible] اي بين المعدل وبين الكوكب [illegible] خط يخرج
من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب [illegible] اي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة [illegible] الدائرة المارة
بالاقطاب ثم نتوهم دائرة اخرى من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من اجزاء معدل النهار او بكوكب ما
وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب

اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها فغير انه
وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشتهر الاصطلاح منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج لانه
لا حراك بها دون ميول او عروض عنها ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها الميل
الثاني من المعدل وهذه الدائرة اعني المارة بالاقطاب ... اي الدوائر المذكورة خمس دوائر
عظام توهموها على الفلك لا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحركة بالشخص وهي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب
الاربعة اما حركة الاولين بالشخص فظاهرة واما حركة الثالثة فلما بين في الاكر من انه يستحيل ان يقاطع دائرتان
عظيمتان على سطح ... اقل من نصف الدورة ولا يتصور ان تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة الا بعد ان ... بين القطبين
اللذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا محالة ... عليهما ... الانطباق ...
والتخيل الصحيح شاهد ببطلانه وثنتان منها متحركتان بالنوع لا بسبب اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض ولهما ...
بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزى في كل واحدة منهما
... متحدة بالمارة بالاقطاب في ذلك اذا كان الكوكب الذي له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذي له ميل
اول او ميل ثان واقعا عليها اي على المارة ومن ثم هناك ... المارة داخلة في كل واحد من ... دائرتي الميل والعرض
ودوائر على الفلك ... بالنسبة الى السفليات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي
من الفلك وتسمى هذه الدائرة دائرة الافق ... الظهور والخفاء ... الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون
الافق على اختلاف السفليات ... بحسب اختلاف البقاع فان لكل بقعة على الارض افقا على حدة وقطباها سمت الراس
والقدم في تلك البقعة والاربعة من هذه الخمس تمر بقطبيها اي بقطبي الافق فيكون ... على اختلاف السفليات فالثانية
منها تمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهي دائرة وسط السماء وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار هو حين
وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته وتفصل هذه الدائرة بين الصاعد والهابط
من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه فان الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار
فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها ... ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ... عن الافق ... انحطاطه الى
ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه ياخذ في الارتفاع منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق
من جهة المشرق ... وغاية الانحطاط تحت الافق ... غاية الارتفاع فوقه على خلاف ... الى البروج هو الصاعد من الفلك
بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه وهو النصف
الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها بقطبيهما ...
نقطتيها المارة والثالثة منها تمر بقطبي الافق ... اعني وسط السماء المسماة في المشهور بنصف النهار
فتكون مارة بسمتي الراس والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب وتسمى هذه الدائرة الثالثة دائرة اول السموت لان الكوكب اذا
كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت ... وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين

النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار
والرابعة من هذه الخمس تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة فيكون ... تقاطعهما على قوائم ... نصف النهار فانها قد
... المنطقة ... وتسمى هذه الدائرة ... دائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس الواقعة منها بين
الافق وقطب منطقة البروج ... الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية وتسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية
لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت فيه كواكب كثيرة مرئية وهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في وسطها والخامسة منها
تمر بقطبي الافق وبكوكب ما اي يمر خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه وتسمى دائرة الارتفاع والانحطاط
اذ القوس منها الواقعة بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى
ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة
من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب
على دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لاتحاد نقطتي المشرق والمغرب في هذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب
تنطبق بدائرة وسط السماء اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه في كل دورة بالحركة الاولى فتنطبق دائرة الارتفاع
على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون اذا لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت فتنطبق هذه الدائرة عليها
اي على اول السموت ان كان الكوكب عليها ولم يكن للكوكب سمت كما عرفت مع هذا الانطباق ايضا اذا لم يكن الكوكب في
احدى القطبين واما اذا فرض انه في احدهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس او القدم فانه يجوز
انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت في هذه الدوائر الخمس الاخيرة ... لكل واحدة منها
اشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة بل كل واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة الا واحدة بالشخص
واحدا وهي دائرة الافق ووسط السماء واول السموت وثنتان منها تتغيران في بقعة واحدة آنا فآنا وهي دائرة الارتفاع
فانها تتغير بحركة الكوكب ودائرة وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل اياها حول قطبيه بالحركة
اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبتنى عليها امور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا يحجر من جهة الشرع
في مثلها ولا يتعلق باعتقاد ولا يوجب نحوها اثباتا او ابطالا فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا ذكرناها فيه
لتقف على مقصدهم في علم الهيئة واذا رأيته محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت ... فلا يفزعنك سماع هذه الالفاظ
ذوات القعاقع القعقعة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقعقع لي بالشنان يعني ان هذه الالفاظ اصوات
لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات فهذا ما ذكره ولقائل ان يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت على نفسها من غير ان
تخرج عن مكانها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في
غاية البعد منهما وتكون الحركة عليها اسرع منها في سائر المنطقة وان يفرض من جنبتيها دوائر صغار متوازية لها تكون الحركة عليها
بطيئة بالقياس الى ... ما هو في القطب يكون ابطأ مما هو في المنطقة فلا شبهة ايضا في ان الكرات
اذا احاط بعضها ببعض يمكن ان يكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها وح يفرض هناك بين المنطقتين

فقطنا بها طلع ونقطنا عليه النقد سيما ان هذه ولنا لما وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا
صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست من المحالات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت
والانسان ذي راسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء وجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات
ويكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيهما من بدائع الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير عقلها في عظمة مبدعها قائلا ربنا
ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة بحث تلك الالفاظ بحث ان يعتني بشانها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية
الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال **المقصد الثالث** في حركات الكواكب الثابتة وهو ان لها اى للثوابت كرة تحركها
بالحركة التوسطة تبعا للفلك الافلاك حركة خاصة بطيئة جدا وانها تتم الدورة في ثلاثين الف سنة هذا قول قد اشتهر
بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقيل انها تتم الدورة في ستة وثلاثين الف سنة بناء على ان بطلميوس وجد
بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في بضعة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على
ما وجده المتاخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل انها في خمسة وعشرين الف سنة وماتي سنة
بناء على ان جماعة من محققي المتاخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي
عملوا واما حكموا بانها تتم الدورة مع ما ذكر من المدة اذ قد احسن منها الحركة بطيئة بالرصد على حركة محسوسة فحكموا بها واعتقدوا
انها تتم الدورة لدوامها على زعمهم فعرفوا بالحساب تمام الدورة في هذه المدة المختلف فيها كما لخصناه وانما سميت ما عدا
السبعة السيارة من الكواكب بالثوابت اما لبطء حركتها فلا يحس الا بعد مضي البطء في احوالها المعلومة بارصاد منها مدة طويلة
ولذلك اصفق على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثابتة وان الحركة التوسطة لكرة الثوابت واما لثبات اوضاع بعضها من بعض
في القرب والبعد والمحاذاة ونختم هذا البحث بقاعدة ينتفع بها فيما سياتيك بعد من حال حركات السيارات في الوضع
سرعة وبطأ واستقامة ورجوعا ولا بد لها الاصلاح من اصل يستند اليه الاول الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم
وهو مركز الارض ويكون له اى للموافق المركز سطحان محيطان به متوازيان داخل وخارج بهما يحدد به وهو المحيط بذي خارج ومقعره
وهو الذي يقابله الفلك الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل نفع اى يميل مركزه الى جانب منها اى من
مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن فلك آخر ويسمى ذلك الفلك الآخر المائل هذا انما يصح في خارج مركز الشمس
فانه في ثخن فلك موافق المركز يسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة المركز تسمى
بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج الاول ولكل اسم وينقسم ذلك الفلك الآخر بواسطة
كون الخارج في ثخنه الى قسمين احدهما حاو للخارج والآخر محوي له ويسميان بالمتممين لانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي
الذي ذلك الخارج جزء منه فيهما السامان ليس بل لهما اختلاف من غلظ صوبقل خروج مركزه عن مركز العالم فيتحقق ذلك
الغلظ الى ان يبلغ اى بعض سنا قسنا ويرق حتى ينتهي سطح مماسة الخارج المركز من احدهما وهو المتمم الحاوي لمحدبه اى
محدب الخارج ومن الآخر وهو المتمم المحوي لمقعره اى مقعر الخارج متبادلين حال من المتممين في الرقة اى بما اخذنا في ذلك
الغلظ المتدرج المسمى ما ذكرها لكونهما متبادلين في الغلظ والرقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الرقة من الآخر

حتى يكون حجم مجموع المحوي الداخل في الخارج والحاوي الخارج عنه اعنى جميع الاجزاء سواء لان في داخلهما ينجبر غلظ الآخر
ويكون في الوسط منهما اى من المتممين حجمهما سواء اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما ان غلظ كل منهما
في رقته يساوي غلظ الآخر ورقته فيه ويكون مقعر الداخل لا المحوي موازيا لمحدب الخارج لا الحاوي في كون مركزهما اى
مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان
في ثخن خارج آخر كما في خارجي عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة
بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما مساو بمقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف
ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له التخيل الصحيح لمن اراد ان يتصوره والتدوير عبارة عن كرة سوى الكوكب
غير شاملة للارض بل هي مركوزة في ثخن فلك بحيث تماس محدبه سطحه ومقعره باخرى فح يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك
ولا يتصور له اى للتدوير مقعر اذ لا حاجة بنا الى مقعره فنفرض كرة مصمتة وتحركه بحركة الفلك الذي في ثخنه
دائرا حول مركز العالم ويرتسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل
موافقا في المركز لمركز العالم كالتدوير وان كان الحامل خارجا كانت الدائرة التي هي خارجة المركز الفاعلة الثابتة
الفلك الموافق المركز يقطع هو بل المتحرك عند مركز الارض الذي هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط
الدائرة التي يتحرك عليها وكذا المتحرك في الخارج عند مركز الارض ايضا لا يشابهه اى مساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على
نهج واحد بسيط كذلك ولا تختلف المتحرك على الموافق اى من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما مساوي البعد عنه لانه
مركز الدائرة التي يتحرك عليها فلا اختلاف فيه اى في المتحرك على الموافق سرعة وبطأ لانه مركز الارض بل فرضنا هناك احساسا
ولا ما يختص حكمه لكون جهة الارض بالقياس الى الافلاك العالية لا قدر لها بنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه
لا يختلف مسيره اى من مركزه نفسه قربا وبعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا متساوية بالاستناد لما عرفت في الموافق لكنها
اى حركة الخارج تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان لها بعضا منه اى نصف الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية
القرب منا عند نقطة في وسطه اى وسط هذا النصف بها اى بتلك النقطة يماس هذا النصف او الخارج مقعر المائل ان اراد
به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر وتسمى هذه النقطة بالحضيض والنصف الآخر من الخارج ابعد منه اى من النصف الاول
بالقياس اليه وغاية البعد مساوية عند نقطة في وسطه بها تماس محدب المائل وتسمى هذه النقطة الاوج فيرى الخارج
والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان في النصف الاوجي قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب المرئي فيه واما الزاوية فبحسب
نفس الامر فيرى ذلك المتحرك ابطأ ويرى في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما
تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول اسرع
واما التدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فتكون حركته في احد نصفيه الى التوالي من حامله اى موافقة لحركة حامله واذا تحرك
متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف فحركته مركبة من حركة التدوير ومن حركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المتحرك في
ذلك المتحرك مجموع حركتين اى حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف الآخر الى خلاف التوالي من حامله

فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركة مديره ابطأ مما ساواه اي ساوى المدير وحامله الحركة
بحسب الحس ملاصق لحركة الحامل فضل مديره لكن المتحرك في افاق وجزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته
مدة ما يزاد المدير وعليه اي على حامله الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن جهته التي كان يتحرك اليها الى جهة مقابلة
لها ولانه اي المدير يتدرج المتحرك عليه من ذروته في النصف المحاذي للحامل لا ابطأ في النصف الاقرب وذلك على التعديل
الاول بعد ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة المدير فيكون بينهما اي بين السرعة والبطء حركة وسطى ولا يرجع
الى خلاف التوالي بعد الاستقامة الى التوالي وتستقيم اي بعد الرجوع وذلك على نحو زيادة حركة المدير فيكون كل
منهما اي بين الاستقامة والرجوع يحقق انه وقوف اخر مما يسمى الاستقامة وبين الرجوع والاخرى بالعكس وانقضا حل
نصف المدير ابعد منا فيه القوس المقطوع منه اي من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما ذكر لان نصف التعديل في نصف
الابطاء دون الاسراع ومنتصفه اي منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد العاشر لمركز العالم ويسمى ذلك المنتصف
ذروة والنصف الاخر منه اقرب الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ ومنتصفه اي منتصف النصف الاخر هو
البعد الاقرب العاشر لمركز العالم ويسمى حضيضا وهو ظهر ما ذكر ان الاسراع والابطاء مختلطان بكل واحد من
اصلي الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف مما يختص باصل التدوير **المقصد الرابع**
في فلك الشمس وتقديمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منهما
مع ان افلاكها اقل من افلاك غيرها فانها ... فيكون اقرب الى التعليم وهي اما على فلك شامل للارض مركزه خارج عن مركز
العالم او على فلك تدوير يحمله فلك هو ... لمركز ولا اي وان لم يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين لم تختلف قربا وبعدا
بالنسبة الى مركز العالم وما يلتمس من وجه الارض فلا تختلف ... كما علمت والتالي باطل بالرصد اذ قد وجد وابه
ان الزمان المحاذي من حلول الشمس الاعتدال الربيعي الى الخريفي ... وذلك البروج اكثر من نصف السنة والمحاذي من
حلولها الخريفي الى الربيعي هو النصف الثاني ... اقل من نصف السنة فلا محالة يكون الشمس في النصف الاول ابطأ منها في النصف
الثاني وكيف كان الحال فله اي للكوكب الذي هو الشمس فلك اما خارج مركز ومائل اراد به الممثل الذي يكون الخارج
في ثخنه واما تدوير وحامل وله اي ... حركتان ... هذا اما انص على اصل التدوير واذ ليس هناك من حركتي المدير والحامل
على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيها الى حركتين بل يكفيه حركة الخارج
ولذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لا بد لتحريك اوجها من حركة اخرى
هي حركة مثلها فيكون لها على اصل الخارج ثلاث حركات قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطء ولا حاجة فيهما الى حركة اخرى
وانما اذا اعتبر تحريك الاوج فلابد في اصل التدوير من حركة بالمثل مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه وفلك الشمس اصلا
واحد هو معه في نصف ذلك ... نصف معين من فلك البروج وبطؤه في نصف اخر معين لا يتغير ذلك بل يحدها ابدا
بطئه في البروج الشمالية وسرعته في الجنوبية وذلك على اصل الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك
ابعد من الارض وابطأ حركة ... اقرب واسرع ... الابطاء والاسراع على هذا الوجه معينين من اصل التدوير

اختصرا في ضوء اسرارهما بقوله فليفرض التدوير ... ثم دورته مع دورة حامله وتحت يكون قطره مار نصف قطره بعدد
بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولا ندع ذلك ان نفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحسب ... نعم
متساويان نفرض حركة المدير شبيهة بها على وجه يكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة
جهتها فيكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين ... مركز الشمس بمجموع ما بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء
ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت الا انه لا يظهر ... اصل الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه
يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم ... الخارج المركز **المقصد الخامس** في افلاك القمر لما كان القمر يتلو الشمس
في الشهرة والانارة عقبها به وهو فجعل لا كالشمس حيث تسرع الشمس في نصف معين من فلك البروج وتبطئ في نصف
اخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء في فلك البروج لا تختص سرعته ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون اخر
فعلم بذلك انه اي القمر على تدوير وهو تتم دورته دون دورة حامله فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من
الحامل وكان هناك القمر في واسطة التدوير وحالة مخصوصة من الاسراع او الابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه من التدوير وما دار
حامله عادت تلك الحالة المخصوصة الى جزء اخر من فلك البروج ويجعل تلك الحالة ودورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا
في رصد المنصوبة ... فالعلم باختصاص السرعة والبطء باجزاء معينة من البروج لا انه يعرض ان يكون عود القمر
الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء معين من البروج وذلك بطلانه معلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء معين
من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دورة بعد تمام دورة حامله اذا ليس سرعة الى سرعة وبطوء الى بطوء لم يكن مسلمه
السرعة والابطاء يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما ... بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم بذلك ان
تدويره مركوزة في ثخن فلك خارج المركز اذ يكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر
بحسب الرؤية مع تفاوت في الحالة العادية بعينها لما ... وجد عادة ... في تربيعي الشمس بعدي اي القمر بحيث يكون في كل
واحد من تربيعها في حضيض الخارج المفضي لغاية السرعة والاوج مقابله ضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالي
كان اوجه في تربيعها الى خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه فلذلك اعتبر
سوى التدوير حامله يخرج ذلك الفلك بحركة اوجه الى خلاف جهة حركته هو الفلك الذي يكون الخارج المركز في ثخنه
وسميناه المائل ويجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان في التربيع الثاني كما كانا متقابلين في التربيع الاول
ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا بينهما
اي بين القمر والاوج بما على بعديهما اي بعد الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه
ثلاثا في المقابلة ... متساويان بينهما اي بين الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ... ان منطقة التدوير التي يتحرك عليها
مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج
ولو كان القمر ملازما لها لا يتعداها الى الشمال والى الجنوب كما ان الشمس كذلك لكان يكون القمر منخسفا في كل مقابلة لتوسط الارض
على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها ... القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف بل ... تقاطع

سطح المائل فلك البروج وتقاطعه بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين والجوزهرين احديهما هي التي اذا جاوزها
القمر حصل في الشمال من سطح البروج وتسمى هذه النقطة الرأس والعقدة الاخرى سهما هي مقابلتها التي اذا جاوزها
القمر حصل في الجنوب من فلك البروج وتسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من تقاطع الدائرتين المتقاطعتين بالتنين
وتشبيه طرفيه براسه وذنبه اذا انخسف بالكسوف في احدى العقدتين كالرأس مثلا ثم كسف فيه ثم بعد زمان طويل رأينا
الثاني من الكسوفين متأخرا الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا ان لكل من العقدتين حركة الى خلاف التوالي
فله اي للقمر فلك آخر سوى الثلثة المذكورة يحركهما اي يحرك تلك الافلاك الاخر العقدتين الى خلاف التوالي ولظهور حركة
في الجوزهرين سمّاه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على سطح البروج فلم يكن له عرض فاذا جاوزه كان له
عرض عن المنطقة في الشمال يتزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين فعنده
يكون غاية العرض الشمالي ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يحصل القمر في الذنب فيكون خاليا عن العرض اي
ثم يصير عرضه في الجنوب كما وصفناه متزايدا اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ومتناقصا
ثانيا وغاية العرض في الجانبين اي الشمال والجنوب سواء ثابتة لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء
والتزايد في العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص فيه بعد مجاوزة المنتصفين بنسبة واحدة اي العروض المتزايدة
المتناقصة متساوية في الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر
من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس
من المنتصف الآخر فقد تلخص مما ذكرناه ان له اي للقمر اربعة افلاك تدويرا ومركزا وحاملا خارج المركز يسمى مائلا اي
كل الحامل ومماسا سطحه فلكا هو في مركز فسمى بالمائل لميله عن سطح البروج يحيط به اي بذلك المائل فلك آخر موافق مركزه
لمركز العالم وله اربع حركات فالتدوير حركة الى التوالي في نصف هو الاسفل والى خلافه في نصف هو الاعلى وللخارج حركة
الى التوالي وللآخرين اي المائل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالي وله اي للقمر في الطول هو ما بين المغرب والمشرق اختلافات
ثلثة احدها هو الاختلاف الذي يكون بسبب التدوير فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج
من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف
حينئذ بسببه فاذا تحرك القمر بحركة التدوير وتباعد عن الذروة او عن الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين
على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم وهذه الزاوية هي الاختلاف الحاصل من التدوير ويحتاج تارة الى ان ينقص
هذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره وتارة الى ان تزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعني حركته بنفسه وغاية هذا
الاختلاف مع نصف قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا كان في الاوج او الحضيض
كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير وكالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا
القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركة الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها وهما محاذيان حينئذ لكل من
مركز العالم ومركز الخارج ايضا فاذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منطبقا على الخط الخارج

فيما ء

وللقمر

ح ٣

من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى الاعلى ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها
محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل يحاذيان نقطة اخرى كما سنعرفه وتسمى تلك الذروة وسطى وحضيضا اوسط
وحقيقة الذروة والحضيض المرئيين في الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج
المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين من علم اجمعه ولم يعلم لمية وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير
بالعظم والصغر في رؤية بسبب حامل الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول او الثاني الغاية التي هي نصف قطر
التدوير كما مر حال كان مركز التدوير في الاوج كان نصف قطره معادلا في الرؤية وان كان في الحضيض كان له معادلا اعظم
من تلك المعادلة وكذا الحال في الاختلاف الاول لدائما يكون في الغاية ويتبع ذلك تفاوت بحسب القرب والبعد بين الاختلاف
هو الزيادة اللاحقة للاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثالثا تابعا للاول وللقمر في العرض هو ما بين الشمال والجنوب اختلاف
واحد كما تبين ثم تنبيه لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة
متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلثة الاول ان يكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة والثاني
ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كان خط اخرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة واذا فرضنا هو المركز الثالث
ان يساوي بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة ثم نقول هذه الاصول التي مر ذكرها في افلاك القمر وحركاته تلزمها ان يكون للقمر
تشابه حركتها اي حركة مركز تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له اي لمركز الخارج
ايضا وان يكون متساوي قربه وبعده اي بعد مركز الخارج دون مركز العالم وعرض من المقطع انهم وجدوه بخلاف ذلك في تشابه
حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من
ذلك الخط المار بالمركز والاوج والحضيض غير مركزيهما اي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج لبعد مركز
الخارج سهما ومن مركز العالم والصواب ان يقال من جانب الحضيض لبعد مركز العالم عنها وعن مركز الخارج كما هو ولعدم تساوي
بعد مركز التدوير عن مركز الخارج بل هو على حاله واشعار اللازم الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور
له يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكرها في القمر فيرد على كلامهم اعتراضا احتمال اي كيف يصح كلامهم
وما ذكروه من ان القمر علم بالرصد احواله المخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية
لتحقق تلك الاحوال استدلالا بوجود اللازم الذي هو تلك الاحوال على وجود الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك
الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة ههنا اذ يجوز ان يكون ثمة وضع
آخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الآخر هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي ذكروه يستلزمها
ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم فلم يلزم انتفاؤه اي انتفاء الوضع الآخر فرضا ولا يمكن ههنا **المقصد السادس**
في الافلاك الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة في الحركة الى توالي البروج تارة وبطيئة تارة اخرى ثم تبتدئ في البطء الى ان تقف
هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج اياما ثم تأخذ في الرجوع الى خلاف التوالي متدرجا اي كل واحد منها في السرعة في رجوعها الى
حد ما ثم تأخذ في البطء في رجوعها الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم اي تتحرك الى التوالي متدرجا في السرعة من استقامتها الى غاية ويعرض

وذلك الذي ذكرناه من احوالها انما هي في جميع الاجزاء من فلك البروج اي ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها
وبطوها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد في كل منها فعلم مما ذكر من احوالها انها في تدويراتها [illegible] في نصفها المخالف
على حركة حاملها كما في العلوية السابقة ثم انها اي الكواكب الخمسة تكون قريبة من الثوابت [illegible] مقارنة لها ثم
تفارقها متحركة عنها الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد تفارقان الشمس
مستقيمتين في سيرهما [illegible] عن الشمس حتى تصير بينهما [illegible] فيطلعان بعدها [illegible] مساعدين في هذا السير
عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعين جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرين جزءا ثم
يرجعان الى خلاف التوالي مستقربين منها حتى تقارنانها راجعتين مقارنة ثانية ثم تغربان اي تصيران عن يمين الشمس
[illegible] لا بعدهما كما ذكره وكذا انطلعان فيهما مساعدين في المغرب عنها الى حد تمام [illegible] عن ضوء الرجوع الى
الاستقامة حتى تقارنانها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وان
بعدهما عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما [illegible] في العلوية ليست في رجوعهما [illegible] اواسطه
انما تكون في مقابلة الشمس وفي الحضيض كما ان اوساط استقامتها انما تكون في مقارنة الشمس [illegible] في الذروة
والكواكب الخمسة [illegible] الصباحي والمسائي [illegible] نصف قطر تدويرهما [illegible] عن الشمس الى الزهرة
وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هو بحسب نصف قطرهما والمسطور في كتب [illegible]
كانت اوساط رجعتها [illegible] في بعض اجزاء البروج اكثر [illegible] وفي بعضها اقل
[illegible] ولا يتصور ذلك الا بان يكون تدويرهما من الارض تارة [illegible] نصف قطر [illegible] الاعظم في [illegible] عنها
اخرى فاذن حامل تدويرهما خارج المركز [illegible] يكون حامله [illegible] والبعد المذكور
اي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي هو بقدر نصف قطر التدوير كما عرف يكون لعطارد في اخر الجوزاء واول الجدي
اعظم مما له في سواهما اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهو اي تدويره [illegible]
الموضع في الحضيض من حامله [illegible] الى الحضيض حامله [illegible] الاوج [illegible] فهو اي الاوج اذا
[illegible] المغرب اي خلاف التوالي اذ لو كان الاوج ثابتا [illegible] مركز تدوير عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة
الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق اي الى التوالي [illegible] لزم ان يتحرك الاوج في نصف
الدورة [illegible] بروج [illegible] مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى اخر الجوزاء [illegible] حصل في الحضيض
فلو كان الاوج الذي [illegible] اول الحمل [illegible] الى التوالي [illegible] من اول الحمل الى اول الجدي
اخر القوس [illegible] المركز [illegible] بروج والاوج من اول الجدي الى الحمل [illegible] فلا يكون [illegible]
[illegible] الاوج الى [illegible] على خلاف التوالي حتى اذا وصل المركز الى
[illegible] اخر الجوزاء وصل الاوج الى [illegible] على خلاف التوالي [illegible] اول الجدي [illegible] المركز في الحضيض واذا
وصل المركز الى [illegible] اول الجدي وصل الاوج [illegible] اخر الجوزاء [illegible] المركز ايضا في الحضيض

ولا شك [illegible] مقابلة [illegible] من القلم والصواب مقارنته اي مقارنة الاوج مركز التدوير
في الميزان في الحمل وقوله لمركز التدوير [illegible] سهو والصحيح [illegible] الحامل [illegible] يحرك الحامل الى خلاف التوالي
وسمي ذلك المحرك المدير لانه ادار مركز الحامل حول مركزه ثم ان البعد الصباحي والمسائي في الميزان اعظم منه [illegible]
اصغر منه في الحمل فهو اي تدوير عطارد في الحمل اقرب [illegible] منه في الميزان فعلم ان [illegible] خارج مركز وان اوجه في الميزان
[illegible] الاوجات ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما في الحمل [illegible] مركز التدوير [illegible] الحامل مع حضيض
المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر [illegible] يختلف بعد [illegible] الثوابت [illegible] ونعلم هذا
الاحوال اذا رصدنا [illegible] في الازمنة الطويلة فهي اي الثوابت تتحرك حركة بطيئة [illegible]
والاوجات سوى اوج القمر [illegible] حامل عطارد توافقها اي توافق الثوابت بتلك الحركة [illegible] تلك المواقع
اما الاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت مثلا واما التوافق اي توافق الحركات المتعددة في الحركة بان يوافق الحركة الصادرة من
بعضها الحركة الصادرة من بعض اخر [illegible] تلك الاوجات [illegible] عرض الزهرة
وعطارد ليس ثابتا [illegible] عرض مركز تدوير [illegible] شمالي ابدا [illegible] عطارد جنوبي ابدا واما عرض مركز
[illegible] وعطارد [illegible] كان النصفين [illegible]
تدويرهما [illegible] في جهتي الشمال والجنوب [illegible] على الراس [illegible] على
سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الراس [illegible] الكوكب [illegible] في النصف الذي [illegible] ذلك النصف
شماليا عن المنطقة والنصف الاخر جنوبيا عنها [illegible] الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية العرض
وهي منتصف ما بين العقدتين [illegible] الزهرة [illegible] مركز تدويرها في الذنب
ثم [illegible] النصف الاخر الذي كان جنوبيا [illegible] شماليا وصار النصف الاخر الذي [illegible] الشمال
جنوبيا [illegible] في منتصف هذا النصف [illegible]
[illegible] وهكذا دائما [illegible] مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك
فيكون عند الانطباق في الذنب [illegible] الى النصف [illegible] الى النصف الاخر الذي كان شماليا
وقد صار الان جنوبيا [illegible] دائما اما على المنطقة واما في الجنوب عنها ثم لهما اي للزهرة وعطارد عرضان اخران
[illegible] تدويرهما على الوجه الذي صورناه [illegible]
تارة على المنطقة [illegible] منتصف ما بين العقدتين [illegible]
سطح البروج [illegible] سطح البروج [illegible] للزهرة عرض
[illegible] عطارد [illegible] الذروة [illegible]
والحضيض [illegible] ولعل [illegible]
وترك [illegible] لكان احسن [illegible] على الوجه الذي [illegible] الكلام وصعوبة الفهم [illegible]

تماما حصرى يوجب زياده فى الصعوبه فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر فى الكتاب والله الموفق للصواب
واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية بسيطة متشابهة حول مراكزها وان مبادى الاختلافات المعلومة
بالمشاهدة او الرصد فى حركة الكواكب تحصل بها اى فى ذلك الاصل الذى شغفوا اى تكلموا فيه بكلمة كافية شافية فى الذى
يحكم بالخلل على ما اعتقدوه فى هيئة افلاك عطارد بعد ما قررناه من ان ما ذكروه اسلوك الذى يلزم على وجود المطلوب
مع علمهم بالمساواة انها اى تلك القاعدة تستلزم … حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما بينا عليه فى المدير
بالرصد خلافه فانها وجدت نقطة … اى ان حركته تكون دورية … متشابهة حول نقطة اخرى تسمى تلك النقطة
مركز معدل المسير وهى بين مركز العالم ومركز الحامل الذى هو المدير وسائر هذه الاشكالات ترد على الافلاك العلوية والزهرة ايضا
والذى يحكم بالهدم على ما اعتقدوه فى الكل ان حركات الافلاك … على … فاذا امتنع ان يختلف تلك الحركات
بحسب اختلاف ما تعاقب عليهما اى على الافلاك من ارادات جزئية … فى تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها
اى ان الغاية للتحرك فى الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار فانها تستحيل عن هذه الاشكالات
وامثالها كما نبهت عليه **القسم الثانى** من الاقسام الخمسة فى الكواكب فى كيفيات الضوء … ذواتها الا القمر
فانه كمد وفى سطحه … كمودة شاع فى فيته الغريبة … السواد عند الخسوف وليس … بل انه … من الشمس لاختلاف
اشكاله النورية بحسب قربه وبعده منها فيحدث … كما … وستعاد من ضوءها … على سبيل الانعكاس
من غير ان يصير جرم القمر مستنيرا كما فى المرآة وقيل يستنير جوهره وقال الامام الرازى فى الاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول
لا يكون جميع اجزائه مستنيرا كما يظهر من ابصارها عند الطلوع والغروب ومنهم من قال بكسف بعض الكواكب
بعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة … اى بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشترى
بياض غير خالص ولزحل … كمودة وفيه اى فى هذا القسم فصول خمسة **الاول** فى الهلال والبدر فى القمر لما كانت
مستضيئا من الشمس فنصفه المقابل لها ابدا مضى ونصفه الاخر مظلم ولما كان … الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان
وجهه المضى الى جهتها … فلا ترى … اصلا و… دائرة الرؤية وهى الدائرة الفاصلة بين المرئى منه وغير المرئى
منه منطبقة على دائرة الضوء وهى الدائرة الفاصلة بين المضى والمظلم … دائرة الرؤية ثابتة … دائرة الضوء
تزول لا محالة الدائرتان اى … القمر عن المشابهة اى مقارنة للشمس فيحدث الانفراج بينهما اى بعد زوال الانطباق وحصول
الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شئ من الوجه المضى مستترقا بين نصفهما فح نرى قوسا من الوجه المضى
هى الهلال ولا يزال ذلك يكثر بالبعد عن الشمس ويزداد المرئى من الوجه المضى … يصير الوجه المضى بتمامه الينا
وذلك عند المقابلة التى هى غاية البعد بينهما فح سطحا الدائرتين مرة اخرى … كما … البدر
بعد غاية البعد بينهما يقاربان من جانب الاخر فيتقاطع ح الدائرتان مرة اخرى … عنا شى يسير من الوجه المضى
فينقص كمال البدرية وهكذا … المضى شيئا فشيئا حتى يرى … شكل الهلال ثانيا … المحاق
دائما لا يرى القمر يوما او اكثر … المعاينة وقيلها الضعف ضوءه ودقته وقربه من الشمس مع ضوءها الغالب الساتر لما قرب

منها فيمتنع القمر لهذه الاسباب من ابصاره واما اذا كان بعيدا عنها الى احد جانبيها بمقدار اثنى عشر درجة فانه يرى عادة
… وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة **المقصد الثانى**
فى خسوف القمر هو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس بقرب العقدتين فتكون الارض واقعة بينه وبين الشمس فيمنع
الارض ضوءها عنه فيرى حينئذ كما هو لونه الاصلى ولان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل الذى للارض
مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض وراسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل الجزء الذى فيه الشمس
فان لم يكن للقمر حال المقابلة عرض بان يكون فى احدى العقدتين انخسف كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ الظل حيث
وصل اليه فيقع كله داخله ويمكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر
دائرة الظل وهى الدائرة الحادثة على مخروط الظل من تقاطع سطح جرم القمر … الى ان يقطع المخروط
لم ينخسف القمر بل ماس الظل من خارج … دائرتين وان كان ذلك العرض اقل من مجموع النصفين المذكورين
انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين اى … فان فرض ان هذا العرض الاقل مساو فضل نصف
قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس صفحة دائرة الظل من داخل ولم يمكث وان كان اقل منه كان الفضل
انخسف بتمامه ومكث بحسب … **الفصل الثالث** فى كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر والشمس فى النهار
اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئى يحجب بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا
اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد فى وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف فليس الكسوف
تغير حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف … لقوم دون قوم ويكون ح بقدر
صفحة القمر فيكسف الشمس كلها وان كان اصغر منها وذلك لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التى يوتر بها الشمس
فلا ينحجب … عنا بتمامها وربما يكون الشمس … انكسافها اى … فلعلها … يكون القمر فى اوجه
فلبعده عنا نرى اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نورية محيطة به وقد يرى … اى بحلقة النور …
على وجهها وبعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر فى ذلك الاجتماع عرض مرئى فان كان ذلك العرض بقدر مجموع نصف
قطريهما لم ينكسف وان كان اكثر منهما فبطريق الاولى وان كان اقل منها انكسف منها بقدر ذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم
قال فى اختلاف اشكال القمر يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة بنصفها دون نصف … تلك الكرة
تدور على … بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضى الينا كان … حال المقابلة فبدرا او المظلم كما فى
حال المقارنة فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضى هلالا ونصف دائرة واهليليجيا … اى بطل
… ما ذكرناه من … الخسوف فان هذا الاحتمال … القمر اصلا والكسوف ووقع هذا الغلط فى
نسخة الاصل ولذلك … كلام ابن الهيثم الى اصل الوضع لكنه ضرب عليه بالقلم آخرا اذا وجد … الاعتراض
على ما ذكروه بعد تسليم الاصول التى بنوه عليها ان ينفى هذا الاحتمال الذى ابداه ابن الهيثم فى شكلات القمر لمنافاته
الخسوف لا ينفى جميع الاحتمالات العقلية فى تلك الاشكالات فلعل … سببا اخر لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكره

وما ذكروه لكنا لا نعلم كان يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر منخسف في بعض سقبا الابرح ما ذكرتم من الخسوف
والكسوف ودوام نوره باقي الكواكب يجوز ان يكون لحلوله اعا على المختار النوريه في الشمس والقمر في اكثر الاوقات وعدم حلوله النور
فيهما احيانا وحلوله اياه في باقي الكواكب دائما واستضاءتها او لاستضاءة الشمس في القمر والكواكب المحسوسة مطلقا
بكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية
المظلمة ثم سعى الحال فيهما دون باقي الكواكب كيف لا نحو هذه الاحتمالات والحال ان هناك احتمالا اخر بعيد [illegible] وهو
انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا نيرة في انفسها بل يجوز ان يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة يوجب ذلك النور
فيها كما في مقابلة الاجسام الكثيفة الصقيلة جدا **المقصد الرابع** في محو القمر المشاهد في صفحته وقيل فيه اقوال الاول
تبين خيالا لا حقيقة له قلنا مختلف الناظرون فيه لا يستحيل التوافق كلهم في خيال واحد الثاني قيل هو شبح ما
ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا مختلف باختلاف القمر قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه
الثالث هو السواد الكائن في الوجه الاخر قلنا فلا يرى الرابع هو محق النار للقمر قلنا لا هو مماس للنار لانه
مركوز في تدويره وفي ثخن حامله [illegible] من النار بعد بعيد لو فرض انه في حضيض التدوير وكون التدوير في حضيض الحامل لم
تصور هناك مماسة للاسطقس واحد ولا هو قابل للتسخين عندكم فكيف يسخن بالنار الخامس هو جزء منه لا يقبل النور كسائر
اجزائه القابلة له قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات اذ القمر مركب من اجزاء مختلفة الحقائق ويبطل على
هذا القول من جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة انسان اي له صورة وجه انسان
له عينان وحاجبان وانف وفم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر فان العين للحجة
الغراء والانف للعدو الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء من ذلك فيلزم التعطيل الدائم
ممتاز علم [illegible] البطام والسابع هو اجسام سماوية مختلفة معه مدورة عديمة قابلة للانارة بالمساوي حافظة
لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل لكن لا يصلح للتعويل **المقصد الخامس** في المجرة وهي الدائرة اللبنية المسماة
عند العوام سبيل التبنين قيل احتراق وحدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان السالفة فانها تحدث اذا كانت الشمس
موصوفة بالحرارة والاحتراق وكان الفلك قابلا للتاثر والاحتراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم
ان يختلف حالها في الصيف والشتاء لعل المراد في احدهما وكثرته في الاخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا يتمايز
حسا بل هي لشدة تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال الامدي والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء
ما ذكروه من الخرافات ليتحقق وليتبين للعاقل الفطن انه لا ثبات لاحد منهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا تعويل على ما ينقلونه
من اولئك يعتقدونه وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بادنى النظر ويعارض البعض بالبعض بعينه **القسم الثالث**
في العناصر وفيه مقاصد ثلاثة عشر **الاول** المتاخرون من الحكماء على انها اربعة اجسام خفيف مطلق يطلب المحيط في
جميع الاحياز اي اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المعاوية لكان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس
حرارة شديدة في العادة ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك يابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل

احتراز صاحب المحصل عن الوجه

الست قشرت اليبوسة بعضهم فهو لا [illegible] ان الماء والنار بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرته
انما هو فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلت ان النار البسيطة التي عند
المحيط كذلك وخفيف مضاف يطلب ان يكون تحت النار وفوق الاخرين وهذا الاضافة هي حقيقة المضاف الى العنصرين الاخرين
وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اي لو خلى وطبعه الاصلي للكيفيتين في كل الحال
في الكيفيات المنسوبة الى سائر العناصر وما يعرض له اي للهواء من البرد انما هو لمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب
المركز على معنى انه ينطبق مركزه على مركز العالم لو ادرك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المعاوية له طلبه
وهي الارض باردة يابسة بخلقها الحس وثقيل مضاف يطلب ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين وهذا الذي ذكرناه هو
ثقيل المضاف الى العنصرين الاخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما هو المعهود
وطبيعته المحسوس لان طبيعته البرودة لانه يوجب جموده لكن السخن قد يتبها فالوارد على البرهان المذكور كون العناصر المتناسبة
متجاورة والمتضادة كالماء والنار وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها اقرب الى الفلك الطف وما كان اكثف ابعد
فهذا هو الرصف المحكم الذي علمه الوجود قال المصنف المناقضة لما ذكروه انه جاز ان لا يجوز ان يكون بعد ثبوت الحق احد
الاقوال التي نذكرها الان ادخل هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي النار لشرفه
بساطتها او لا جسم اشرف وطبيعة من النار واذ الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات فلانها تحيل الغير الى طبعها
وحصلت البواقي من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجه مساواته الثاني هي الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعال
ولا يمكن ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات وحصل من الهواء النار بالحرارة المتلطفة فهي هواء لطيف بالحرارة
والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء متكاثف بكثافة متفاوتة الثالث هو الماء اذ ينحل [illegible] بالحرارة والتكاثف
بالبرودة محسوس فحصل من تحلله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض الرابع هي الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع
على مراتب مختلفة الخامس هي البخار المتوسط بين الاربعة في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد
كثافته ماء وارضا وقيل ليست واحدة بل لا بد من التعدد فيها لان المركب فيه الكائنات يتعين [illegible] ما مركبهما
فاثنان على ثلاثة اقوال الاول انهما النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار [illegible]
والماء ارض متحللة بالمزج مع اجزاء نارية الثاني هما الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال وحصول
الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هما الارض والهواء المستلزم كون الهواء رطبا قابلا للاشكال
سهلا والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته وقيل العناصر ثلاثة هي الارض
والماء والنار اعتبارا للكائنات الى رطب ويابس والنار للحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الامدي الهواء بدل الماء ولذلك
قال والماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم ان الثلاثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست اربعة وما ذكروها على ما
بل هي اجسام وفي كلام الامدي جواهر صلبة غير متجزية لا نهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان المركب اما يكون
بالتلاقي والتماس واولى ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا كذا في اساس كون العناصر اربعة ابطال بعضها الى بعض

فيه
لانت
من
واولى

هذه الاقوال الخمسة المنافية للحجية بل لا يبقى شيء من ابطال الجميع وهو محال لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها
لكن لم لا يجوز من ذلك كونها اربعة او لعلها ازيد بعولها فلم لا يجوز ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف في تجانسها
لا في الصور النوعية والطبائع الجوهرية بل في الصفات القائمة بالعناصر سلمنا انها اربعة لكن لا نم ما ذكر من ترتيبها على
فلم لا يجوز ان يكون كلها مختلطة طالبة للمحيط او يكون كلها متصلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت في الاحياز
لتفاوتها في الثقل والخفة والاثقل اسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه
الا ترى ان الاجسام الارضية المشاركة في اصل الثقل متفاوتة فيها متسابقة في الهبوط ويرسب بعضها في الماء الى
تحت وبعضها يغوص فيه الى وسطه وبعضها يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود النار في المحل الذي يقع دليل على وجود
كرة النار عند المحيط كما زعمتم واما المشاهدة من استحالة تحرك بعض الاجسام الى النار كما عند الايراد والاحراق فانما
المشهد دال على وجودها لا انا نسلم جاز ان يكون هناك بعض استحالة الادخنة المرتفعة الى النار ولا شك كونها
وان سلم وجود كرة النار فالدليل على ان البسيط منها ينصعب شكله حتى يشتبه بوسطية النار وهل الى ذلك طريق الا
التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما افناؤها الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لا بان تفنى
للاجزاء المائية التي هي رطوبة بمعنى البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه
رطب بالجوهر فان قلت ذلك اي افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان يكون
الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا تصور فيه للاجزاء النارية مع انه يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول بالجملة فلا عكس
القطع بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفني فانه لا يوجد برودة هنا كما في الهواء وعليكم الدليل
الموجب للقطع وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف بعينه بحرارة ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات
ثم لا نم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه وانما يسخن بالحر من اشعة الشمس المنعكسة اليه وهكذا كلما ازداد بعدا عن محل
حرارة وظهر برده حتى يصير زمهريرا في طبقة الزمهرير فلم قلتم ان ذلك البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل لمخالطة
الاجزاء الرشية المائية التي عارضها برودتها الطبيعية ولم تصل اليها آثار الانعكاس ولا نم انه رطب فانه لم يقتضي على
... باليابس يفسد استمساكه على الشيء في الهواء الذي ... وان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته ثم لا نم ان
طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره فقط عند العاقل ان جموده من الهواء المجاور له فالبارد
بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين كون طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم
لا استحالة بين القول بها اذ يتهيل الشكل في نفسه اذ ... الذي يظهر منه السهولة ادنى سبب من الحرارة فنسل هذا
الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا انما قطعا ادعى الجمود الذي هو مقتضى طبيعته السهولة وذوبانه السيلان حاصل
الى ... ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا قولكم فليتم ان سائر العناصر كالارض ليس كذلك اي ... بان ادنى سبب
من الاسباب عائد مما في اليابس ... ان ذلك الاسباب ... لم نقف عليها وعلى الوجدان لا يدل
على العدم ثم جاز ان يكون الارض رطبة **المقصد الثاني** في ان الارض كرية اما في الطول اي فيما بين المشرق والمغرب

فلان البلاد المتوافقة في الطول التي لا عرض لها كلما كانت اقرب الى المغرب كان طلوع الشمس وسائر الكواكب عليها متاخرا
بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب فلا يتصور ذلك التاخر في الطلوع والغروب بكونه بنسبة واحدة الا في الكرة واما قلنا ان ذلك
التاخر لانا لما رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلاد مثلا آخر الليل ووجدناه في بلاد اخرى غربية عنها
اي عن البلاد السابقة بمسافة معينة قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة الحاصل انه يوجد في هذه البلاد
الاخرى قبل آخر الليل بساعتين فعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اي طلوع الشمس على الغربية متاخر بنسبة
واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين
واما في العرض اي فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه زاد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله
فيه على نسبة واحدة حتى يصير سمت رأسه وربما يصير حيث تساوي لذلك تظهر له الكواكب الشمالية التي كانت تختفي عنه وتختفي
عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه في السالك الواغل في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اي بين الطول
والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال يسرع عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع
القطب عليه بمقدار توغله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما
واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا عنه بان التضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا تقدح في اصل الكرية
الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كنسبة خمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع وتحقيق
كما انه لو فرض ان جبلا ارتفاعه نصف فرسخ الى الجزء ... في الاعتراض على هذا الجواب ... ان ما
ذكر ... فان قيل اذا كان الامر كما ذكرتم ... محتاج
الى البساطة ... فيها الكرة الحسية ولا شك ان ... التضاريس في ... تلك التضاريس للحس بسبب كونها
في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرة الحسية في السطح الظاهر للارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن الغور
ولا يلزمهم الجواب بالرجوع الى البساطة **المقصد الثالث** في ان الماء ايضا كرى لوجوه ثلاثة الاول ان السائر في البحر
يرى راس الجبل قبل اسفله يعني انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كانه يطلع من الماء مستديرا
على نسبة واحدة وما هو الا لستر تحدب الماء على هيئة جلية لا استتاره لبعد عن الرؤية لان الماء شفاف لا لون له
فلا يستر كالهواء لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه انما هو في الماء البسيط الصرف وهذا الماء السائر مخالط لاجزاء من الارض
ولذلك ملوحته ... كسائر المياه المرئية لنا الوجه الثاني الماء المرمي الى فوق يعود كريا وكذا الماء المصبوب على تراب
لطيف ... فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكروية وانما يتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقية لحسن
لا تعتمد على مثله ويبقى ان ذلك لطبيعة ... او لتحرجه في الطرف او بسبب آخر لا نعلمه
ثم انهم اي المتمسكين بالوجه الثاني من الطبيعيين يزعمون ان الماء او ما كان هو قطعة مركبة مركزها مركز العالم الذي
هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا المبني عليه ... الا نعتقد
الفرع الذي بنوه عليه الجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة الوجه الثالث

ووجدناه في بلاد غربية عنها اي عن البلاد الاولى بمسافة معينة قبل اي قبل آخر الليل بساعتين

لانها طبيعة واحدة فالمرجع ...

سر ما تقدم في الارض من عدم الكواكب وظهور القطب في بقاعه وظهور الكواكب في جميعها انه **المقصد الرابع** الارض
في وسط الكل اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات وفي جميع المواضع من الارض ترى بعيدة عنها على حد لا تفاوت
فيه ولولا انه اي الفصل المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجهات اقرب الى السماء فنرى الكواكب هناك
اكبر وفي بعض الجوانب ابعد منها فنرى الكواكب فيه اصغر ونقول بعين في ربما ذكره وهو لا يجوز ان يكون جزء منها عن الوسط
بقدر لا يكون التفاوت الموجب بحجم له او لذلك القدر محسوسا وهو اي عدم الخروج مع كونه موجبا للتفاوت غير محسوس
في الكواكب معتد به فليس في نفسه بل لحكمته **المقصد الخامس** ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج
من مركزها الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الناظر التي هي في حكم سطح الارض وان كانا
متقاطعين على تلك النقطة حادة من جانب الارض يسعار فانه زاوية احرى مساوية للاولى واحد هما على سطح
الفلك الاعلى ولا اسكية بهما لسعاد صنة على موضعين منهما ابعد بحيث ليس لاكم لكنهما موقعها لا تساوي في الحس كان ذلك
المطلوب على الاخر يصار بوقعها واحد او لذلك لكان اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الطالع في كل حين من
الفلك متساويين وكان الوضع الحقيقي المادي بمركز العالم والحسي المار بناظر الارض في حكم دائرة واحدة مع ان
نصف قطر الارض واقع بينهما وبنا على ذلك لتساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبل حتى يكون الطالع اكبر ولا ابعد حتى
يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر اما فلك القمر فللارض بنصف قطرها عنده قدر محسوس
وذلك لحصول الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر في تلك
الدائرة وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع المرئي له منها وهو ما ينتهي اليه الخط
الخارج من الناظر مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس لاجل التقاطع المذكور وبين نقطتهما على مركز القمر زاوية حادة
من جانب [illegible] على ما علم لكنهما بعينة في الحس هاهنا لان قرب القمر الموجب لكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية
التقاطع فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت يسمى
اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان منبدأه ومنتهاه تحت فالخط الخارج من الناظر منهما اقرب
الى الارض فيكون دائما الموضع الحقيقي فوق المرئي الا اذا فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين ح
واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون الموضع الحقيقي ابعد من الافق واقرب الى سمت الراس ابدا ثم ان هذا الاختلاف الواقع في
دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فاما اذا وضعنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين
فيهما او وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف العرضان ايضا كان
ما بين طرفي الخطين من فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على
وسط السماء الرؤية لم يكن له اختلاف منظر في الطول لان الدائرتين يمران حينئذ بقطب فلك البروج
ويكون اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله
فاذا اعتبر اي القمر بالقياس الى الصواب انه يعد اما صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية كان الطول المرئي

طلوع ۴

بل ۴

الافق ۴

اختلف ۴

سماء

دائرا

زائدا على ما تركه الصحيح في الحس لكنه على الحقيقي من كثافه القمر من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع
على ما صورناه فتزداد تلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئي او ينقص تلك القدر من الطول
المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر هابطا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط
سماء الرؤية كان الامر بالعكس مما ذكر اي يزاد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والتسبب
في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي ابدا اقرب الى الافق والافق ان يوالي
البروج من المغرب الى المشرق ليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر والثوابت والعلوية ليس لها ذلك لا اختلافا واصلا
وربما يستخرج بالحساب شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فهما [illegible] احوالهما الى اختلاف
المنظر **المقصد السادس** الارض ساكنة في وسطها او ليست متحركة الى اسفل ابدا فلان الارض تقرر في خلاء غير متناه
لما في طبعها من الاعتماد والثقل الهابط ويبطله ما بين من تناهي الابعاد التي يتصور حركة الحجر فيها سيما عند من يبطل الخلاء
وانها لو كانت هابطة لوجب ان يصير اجرام الكواكب كل يوم حسا او نرى صاعدا عنها دائما لكنا كل يوم نرى الى الفلك
فكان [illegible] ادراك الكواكب الواقفة وقيل انها تتحرك على مركزها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي
اعتقدها الجمهور في الحركة اليومية لا توجب على هذا القدير وانما يختلف بسبب حركة الارض او تبدل الوضع من الفلك
بالقياس الى ساكن حركة الارض او لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على حركتها مع دوام الحركة من المغرب الى المشرق ونظر
علينا من جانب المشرق وكان يجب ان يقع [illegible] حركة الارض وخفي عنا بعد بعيد من جانب المغرب كما نحسه عنا بعينه
الارض وغاب عنا طالعه علينا فيظن ان ذلك لان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون متحركا من المشرق الى
المغرب الى المشرق فلذلك يظن من يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذكر راكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة
مع حركتها وحسه كما نقر بالوضع اهل بيته فيرى الشط متحركا مع سكونه بحيث يشرك في صدقه مع ظن انه ساكن اي
في مكانه اي ليس متحركا اصلا لانه تحرك بالعرض وكذا يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه وكذا يرى غيره متحركا
مع سكونه او ساكنا مع حركته من امور يرى مثالها وعلى [illegible] في ابطال ذلك اي حركتها مع الاستدارة كما عند اهل الفال وجوه
ثلثة الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان يجب ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض وهي
المشرق لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل تسبقه الارض فتبعد عنه لان الارض على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل
ونحو عشرة جاء بالفرسخ ولا يصل السهم [illegible] من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض ووقوع السهم
اذا رمي الى خلاف جهة حركتها بعيدا عن الموضع الذي رمي منه متجاوزا بقدر حركته وحركة الارض جميعا ولا يسقط ابدا
المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الحجر يرمى الى فوق يعود الى موضعه الذي رمي منه على خط
مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر يرتفع ويرجع الى جانب المغرب لقطع حركة الارض في ذلك الزمان الذي
وقع فيه حركة الحجر صاعدا او هابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر
وغيرهما في حركتها كما يقولون بمشايعة النار الفلك ولا يلزم شيء من ذلك فان السهم يتحرك بحركة الارض حينئذ والرابع

ذكر

المرئي ۴

فانها اذا وافاه من الغرب الى الشرق

فلا محالة يكون موضعه الذي هو فيه في الجانبين الاخر كذلك تتساوى الشتاء فيها وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا محالة يكون موضعه بل
من اجتماع الله وعمدتهم في بيان ذلك هو الوجه الثالث ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ
ميل مستدير فلا يكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية ولا اعتراض عليه مع وجود ذلك المبدأ فيها وهو اي وجوده فيها
مبني على ان لا ميل لها اصلا لا تتحرك قسرا ولا كالشيء المتحرك مع العائق الطبيعي لانه لا يعد وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء
كما اشرنا اليه في مباحث الميل غير لازم لتنافيهما اي تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما بينا من اجتماعهما في المحلة
والدحرجة **الفصل السابع** ما يوازي من الارض معدل النهار اي الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل
النهار الموازية لمحيطه يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية بنصفين على قوائم لمروره بقطبي
المعدل تلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك في جميع السنة سواء متساويين لاستواء القوسين الواقعة احديهما تحت الارض والاخرى
فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك تفاوت لا يحس به ولا
يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع الذي هو تحت المعدل يقطع الافق والمعدل بنصفين لكونه على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان
لم يمر احديهما بقطب الاخرى فعند كون الشمس على المعدل بحيث ما يكون في احد الاعتدالين اول الليل والنهار متساويين
الليل والنهار ويقطع الافق سائر المدارات اليومية بقسمين اي بقسمين مختلفين اعظمهما اي اعظم القسمين هو الظاهر
الذي يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي والشمس في اي جانب كانت من جانبي الشمال والجنوب
كان نهارهم اي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم وفي الجانب الآخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت في جانب
الشمال كان ليل الجنوبي اطول من نهاره واذا كانت في جانب الجنوب كان ليل الشمالي اطول وفي خط الاستواء يكون الحركة اليومية
دولابية اي منتصبة غير مائلة فالكواكب المتحركة بها ترتفع عن الافق منتصبا لا تميل الى شمال او جنوب ويسمى افقه مستقيما
وتسامت الشمس رؤس اهل البلاد التي هي عليه اي على خط الاستواء في السنة مرتين وهي اي المسامتة حين عند كونها
في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان ويكون غاية بعدها اي بعدها عن سمت رؤسهم عند كونها على الانقلابين
فلهم شتاءان مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل
منها شهر ونصف وكذا الحال في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس تسامت في سمت
رؤسهم مرتين عند كونها على نقطتين من فلك البروج متساويتي البعد في جهة البلد عن خط المعدل عن سمت رؤسهم فكذا فصولهم ثمانية
الا ان الفصول لا تكون متساوية في المدة وهي كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فيكون في حكمه فيتقدم الصيف
عند القطب وبطول الصيف وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت الشمس في السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة
متساوية وفيما جاوز ذلك لا تسامت الشمس رؤس اهل شيء منها في احد الانقلابين وتبعد عنها في الآخر وفصولهم كذلك الا اربعة
وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الظهور فيها اي في احد الانقلابين وتبعد عنها في الآخر لا تغرب الشمس فيها دورة
فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي اي هذه الدورة حين ما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه
المواضع ان المدار الشتوي ابدي الخفاء فلا تطلع الشمس فيها دورة واحدة لكونه على عكس المدار الاول فلا حاجة

الى ذكره اعتبار مواضع اخرى كما ذكر بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس دورة واحدة
فيكون الليل اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا
شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخفى كما كرر وفي المواضع التي قطب البروج على سمت الرأس فيها وذلك ان
قطبها على سمت الرأس يكون سطح المنطقة على الافق لانه يخرج قطبها وقطب الافق وهما عظيمتان على كرة واحدة فاذا مال
القطب اي قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع على الافق نصف المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي
دفعة واحدة اذ حال الامر في العظيمتين تقاطع العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها
ابدي الظهور والمدار الشتوي ابدي الخفاء بين بعضها المواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت الرأس فيها وفي المواضع التي
تجاوز هذه المواضع المذكورة ولم تصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة متوسطة الانقلاب الصيفي ابدي الظهور
للعرض وقوس اخرى منها متوسطة الانقلاب الشتوي ابدي الخفاء لا تطلع ومنهما من جانبي قوسان اخريان متوسطهما
الاعتدالان احديهما وهي التي متوسطها اول الحمل اذا كان القطب الظاهر شماليا والتي متوسطها اول الميزان اذا كان القطب الظاهر
جنوبيا تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اي تطلع اوائل البروج قبل اواخرها على الاستقامة وتغرب اواخرها قبل اوائلها على
الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة وفي هذه المواضع الثلاثة لفظ الثلاثة اشارة الى
بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وما جاوزه كذلك يطلع القطب يكون الحركة اليومية حمائلية
آفاقها مائلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الرأس وذلك موضعان على وجه الارض يطابق المعدل على الافق
لانحطاط قطبيهما وتكون الحركة اي حركة المعدل هي محيط المستقيم الواصل بين قطبيه بازاء كرة فاما على سطح الافق فهناك يكون
الحركة اليومية رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الارض دائما والنصف
الآخر تحتها دائما ولا يكون هناك للكواكب ولا لشيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركة الخاصة
فيكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل
وهاتان المدتان متفاوتتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر الآن
الشمس تدور بحركة الكل في اربع وعشرين ساعة دورة مرة وتسطح معه من الافق الذي هو المعدل الى ان تعود الى منتهاها اي ميل ذلك
المدار لذلك السطح وتزداد الشمس ارتفاعا عن الافق في ثلاثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي ثم تزداد انحطاطا
عن غاية ارتفاعها عن الافق في ثلاثة اشهر اخرى لتضحي تغرب فيكون مدة تحت الارض ستة اشهر كذلك اي تزداد انحطاطها عن الافق ثلاثة
اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلاثة اشهر حتى تصل الى الافق **الفصل الثامن** سبب الصبح
كرة البخار مكتنفة بالارض لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في احوال ساعات الشمس واذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق
وليس ببعيد من انحطاطها الاعلى بها على نحو خروج على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع في تلك الجهات فيرى
ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس هو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه اي اوله كآخر الصبح وآخره كاوله ولهذا يلي الليل
واما تصويرها على ما سبق فلنطلب موضع خروج المخروط الى تحت اول الشفق وآخر الصبح اعني اي لكاثف الاجزاء في الافق

وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اى تلك الزيادة فى غلظ الاخرى يعد بربع دورة الارض لا تظهر بالنسبة الى القامة
وتنقص تلك الزيادة فى عمقها اى عمق الارض لا من حيث ان تحت الارض ماء لكن ينقص بقدر غلظ البخار كما بالنسبة
سمك الارض قدرة كرة الارض اعتبرها اى كرة البخار المستديرة وجوده اى غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة عشر
المقصد التاسع فى الارض تلال ووهاد لا لاسباب خارجية … مستندة الى الاتصالات الفلكية
التى لا سبيل الى ضبطها … مع وجوب سيلان الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشف عن الماء التلال والمواضع العالية لجزيرة بارزة
من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذى لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا التكشف من المعمورة من الارض الذى
كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات
اذ كان لا يمكن تكونها وتعاونها الا بذلك الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذى ذكره رجوع الى الفاعل المختار
واسناد الفعل الى محض مشيته بان اختصاص جزء من البسيط الذى هو الارض باستعداد دون جزء اخر مع استواء
نسبة المعدات ايضا اليهما اى الى الجزئين لا سبب للفعل الذى … فاذا كان لا بد من الانتهاء الى الاخرة من
الرجوع الى اسناد الاشياء الى الله … من طرح هذه المؤنات التى تكلفوها ووقف للاستراحة … الى اسناد
الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المتطوعون عن الحجة التى … تؤدى الى الضلال المقصد العاشر قالوا فى سبب
تكون الجبال ان الحجر الشديد يتعقد من الطين اللزج حجرا لحققه بالتجربة وما نرى من … فى كير الحزاقين
ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار وتواتر الرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا ويتزايد
الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا قال الامام الرازى لا شك ان هذه المعمورة كانت فى سالف الزمان
مغمورة فى البحار فحصل فيها طين لزج كثير تحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها
الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد فى كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان لا يخفى ان
اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض اخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة اى نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات
التى زعموا انها المعدات لها قطعا اى جزما لا يشوبه شبهة التجاوز والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة
تستدعى سببا مخصصا وعند ذلك اى عند هذا الاستدعاء يقف العقل ويختبل اى يحار فلذلك الاختصاص على سبب
خارج يرجع الى الفاعل المختار قلت … لا يبعد ان يكون ذلك اى تكون الجبال … من
اسباب تكونها ما اراده الله تعالى عند من يقول من المليين وغيرهم بالوسائط … مستند الى الله ابتداء فلا مخصص
واسطة … على راينا المقصد الحادى عشر العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اى تخلع صورة ذلك العنصر وهو
معنى الفساد وتلبس صورة عنصر اخر وهو معنى الكون فينقلب كل من الاربعة الى الاخر الذى هو احد الثلثة الباقية فيكون الانقلابات
اثنى عشر لكن ينقلب بعضها الى بعض اخر بلا واسطة وهو كل عنصر يشارك عنصرا اخر فى كيفية واحدة من كيفيتيه اللتين بهما
من الكيفيات الاربع وعالفته كيفية اخرى منهما فينقلب الارض الى الماء كل منهما الى الاخر … كانهما فى البرد وان اختلفا
فى اليبس وذلك تجعل بعض اهل الحيل من طلاء الاكسير الاحجار … ماء حاد ويحلون فيها

اجساد او اصلب حجرية حتى تصير مياها جارية وسيل فى بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين … وهى قريبة من بلدة
مراغة وما هما يسيل محجرا … من المواضع وكذا الماء والهواء سيل كل منهما الى الاخر بلا واسطة لاشتراكهما
فى الرطوبة وان كانا مختلفين فى الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى التنشف والسحاب المسيلة للمطر وقت الشمس
وكما يصير الهواء ماء بالبرد كما فى كوز … فى الجمد فانه يحدث على ظاهره … قطرات من الماء
وكما … على الجمد مع عدم الملاقاة … قطرات منه ولئن كان الماء … الا بالرشح لانه لا
يصعد بالطبع وانما لو كان ذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار
وكذا النار والهواء سيل كل منهما الى الاخر بلا واسطة لاشتراكهما فى الحرارة وان اختلفا فى اليبوسة كما يصير الهواء نارا فى كير
الحدادين بالالحاح فى النفخ مع سد المنافذ … النار فيصير هواء … وسط …
كيفية واحدة من كيفيتهما وبعضها ينقلب الى بعض اخر بواسطة وهو حيث يختلفان فى الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء
والارض فانه لا ينقلب الماء نارا … الهواء الى النار وعلى هذا قس
انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضى ان ينقلب كل واحد من الارض والنار الى
الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما فى اليبوسة والمشهور انه بواسطتين … العنصر … كان الانقلاب
بغير وسط وان كان بينهما عنصر … بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين وهذا كله يدل على
ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما تعرضها الصور المختلفة التى هى النارية
والهوائية والارضية والمائية والكيفيات الاربع المتنافية بما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك فكل ما كان اقرب اليه
كان اسخن والطف وكل ما كان ابعد فهو ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده اى يمكن ان يقال ان اختصاص بعض
من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على ان لا … الاجسام من …
والصور … الانقلاب بين العناصر مما ذكروه من الادلة الدالة على تطرق … المقصد الثانى عشر
زعموا ان هذه العناصر الاربعة هى الاركان التى يتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى اما الاول فلانا اذا
جعلنا مركبا فى القرع والانبيق تميز عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية … على ان هذه العناصر … موجود فيه
مخلوطة … فيها الحرارة ولا شك … ذلك المركب اجزاء هوائية بها تتخلخل الاجزاء الارضية والمائية التى فيه ولا
لكان … المركب فى غاية الاندماج والرزانة وكان لا يحصل … من العصير اذا انضج بعضه الى بعض كالذى كان
للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء ولا شك انها اى الاركان المذكورة الموجودة فى المركب مختلفة بالطبع فيطلب كل منها حيزه
الطبيعى وذلك يوجب التفرق فى المركب … ولا بد فيه من جامع … مزاج يستتبع له
صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو اى ذلك الجامع الذى يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة القائمة بالنار فلا بد من وجودها فيه
… الحرارة … الجمع المختلفات … تجمع المتماثلات … الحرارة القائمة … الاجزاء المجاورة ولا حاجة الى
… بينهما دوام وذلك … لا بد له من سبب … ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع فى حال … المركب …

من الغرق اسداه اي بلا توسط شي فلا يحتاج الى الجزء الناري وحرارة الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية
الحافظة للمركب على ان اتصال الرطب باليابس يعسر تمسكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع اخر ومن يقال الهواء حار
مجاز ان يكون متصعدا ودخول الاجزاء الهوائية المركب مما لم يتحقق ودعوى ان يكون تحلل اجزاء المركب بنوع الخلاء فيما بينها
وكون تلك الاجزاء الساقطة بعد التحلل ماء او ترابا ما لمصنعة غير معلوم لجواز ان يكون الشائع في الصور المحسوسة ب
تحسسه في الثاني وهو طريق التركيب انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات وذلك ظ ولا بد في النبات من هواء يتخلل
بين اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما او لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه
الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ما ينبغي فانه يفسد ولا ينبت فيدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض
الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان
وكذا يحصل منهما بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما كالجوارح فالكل اي جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات اكل
اي راجع الى الحصول لها من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك الدليل استدلال به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال
بالمدورات فانه لا يفيد العلية حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها
بل بخلق الله تعالى اياه من العدم في تلك الحال باجراء العادة **الفصل الثالث عشر** طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية
الصرفة ويحيط بها ما يلي مقعر فلك القمر وتحتها اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مختلطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية ثم
تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك والشهب وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية
وهي الهواء الصرف الذي يبرد لمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب
والرعود والبروق والصواعق [illegible] ثم الطبقة البخارية وهي الهواء المختلط مع الماء ثم الطبقة الترابية وهو
ما فيه ارضية وهو [illegible] الطبقة الطينية وهي ارض مع ماء ثم الطبقة الارضية الصرفة التي هي في وسط المركز [illegible] الماء
طبقة على حدة لا بدع الارض كرة واحدة وفي طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء فيها **القسم الرابع**
في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر من المركبات لان ما لا امتزاج له فيها قليل بالقياس الى ما له المزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم الى
ما له نفس نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلاثة فصول **الفصل الاول** في المزاج وفيه مقالتان
اي مقصدان **الاول** قالوا الصورة الجسمية اي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدأ الاثار وهي الصورة النوعية يفعل اولا
في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر
الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما في وضع مخصوص وقرب
معتبر بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين وابلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة
ما كان اي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في المجاورة والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك في انه كلما كانت السطوح
اكثر كانت المماسة بها اتم وذلك اي تكثر السطوح انما هو بحسب تصغر الاجزاء واذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر
المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما حتى

اتمام

في

حصل التماس الكامل بين اجزائها تفعل صورة كل منها في مادة الاخر فتكسر سورة كيفيته المضادة لكيفيتها حتى تنقص
العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار وتنقص كذلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة من كيفية الحار فيحصل كيفية
حرا قل تسمى هذه الكيفية الحاصلة بالمحلها بالنسبة الى الحار وتسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي بين
الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة واذا قست الى احدهما عرفت مثل الاخرى وكذا ينقص العنصر الحار بفعل صورة من برد
العنصر البارد فيحصل له برد اقل مما كان فكما قررنا فاذا استمر التماس والتفاعل حتى حصل لجميع الاجزاء من العنصر الحار
والبارد كيفية متشابهة متوسطة بين حد هو من الحرارة الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات التي هي غاية الحر
وغاية البرد اي هي واقعة بين حاشيتي التفاعل وحصل التشابه فيها اي بين الاجزاء المذكورة في هذا الامر بان يكون اجزاء العنصر
البارد موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله
لانها للمجاورة يحس منها الكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته في كيفيته كما يقول اصحاب الخليط وقيل
على تلك الحال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية
المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المذكورة تسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا فحد المزاج
بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة يحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة بحيث تكسر صورة كل منها سورة
كيفية الاخر قال الامام الرازي لا شبهة ان الشيء يوصف بكونه متشابها بالصفة فاما قلنا الكيفية المزاجية انها متشابهة
لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الاخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القائمة
بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر هي الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين
اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان باقيتين
موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احدهما سابقا على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور
المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا محال فوجب ان يكون الكاسر هو الصورة التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية
الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما هو عارض لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفية الصرفة عن تلك
البسائط والاشكال عليه اي على ما قالوا من وجوه اربعة الاول لا نم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد
يكون بالتقابل كما في تاثير الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها لا تؤثر بذلك في تحصيل القريبة
منها المتوسطة بينهما والمبصر يرى الباصرة وقطعا مع انه يؤثر فيها ولا تؤثر فيما بينهما فكيف يمنع بان الفعل والانفعال بين الاجسام
لا يوجد الا بالتلاقي والتماس لا يقال التلاقي في التفاعل بلا تجاور عاصي فيما ذكر من صورة النقض لا تفاعل اذ الفعل من
جانب واحد فقط لان الشمس وان اثرت لا تتأثر منه وكذا الكهرباء لا تؤثر في الشمس اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم تؤثر فيه
قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرناه ان لا مانع في العقل من تمانع مع عدم ملاقاة انما كان اثره من جانب واحد اذ لا فرق اي ما ذكرناه يفيد
هذا القدر وهو يكفينا وفي المباحث المشرقية الصواب ان نترك هنا الاحتجاج ونعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع
في اجزاء الممتزج والمجاور لاشك حال التلاقي فنشاهد ان بعضها لا تؤثر في بعض الا ان نثار غضه الا بالتلاقي والتماس فلا يحتاج ان يقال انه

بين

واحدة

تفاعل

للصورة في الفعل [illegible] عنصر في آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده من الحكم بان المماسة بينهما بالاتفاق
محال وان كان نادرا الوجه الثاني لم قلتم ان مصدر الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة
اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصورة المقومة لها فلا يكون لها
صورة سوى هذه الكيفيات المتضادة فيكون هي الفاعلة لا امر مغاير لها فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد
وتضعف دون الصورة فان كون الشيء ماء او نارا لا يشتد وذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان يكون كيفيات الاجسام
صورها قلنا لم لا يجوز ان الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال مرتبة معينة من تلك المراتب هي النارية وفي مادة
ذلك اي مرتبة اخرى معينة [illegible] الاولى هو انه الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم
من نسبة الفعل الى الصورة اذ الصورة انما تفعل اي تكسر كيفية غير مادتها بتوسط الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية
لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فتكون الكيفية شرطا في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة
المنكسرة وذلك لان الانكسار لا يجوز ان يكونا متعاقبين لان الغالب والمغلوب [illegible] كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون
مع المشروط فوجب الكيفيتان الصرفتان مع الانكسار فيلزم وجود الضدين مع الانكسار وايضا لا يقال المنكسر هو
المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة لا يتحقق الا بانكسار كيفيتها الوجه الرابع الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد
كسر الحار من برده ومن البين ان ليس للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل
لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة فان قيل لم لا يطلق عليها اي على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها ليست
موجبة للكيفية المنكسرة المتوسطة فانها تفيض على المركب عن مفيض هو المبدأ الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال
والمعد [illegible] لا اثر الصادر عن الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والخطوة في الطرف من المسافة فان الحركة معدة لتلك
الخطوة مع امتناع اجتماعهما وح نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لعروض الحرارة وان
لم تكن تقتضيها بالذات فان هذا هو حق المنافاة بل ان جعل الكيفيات بانفسها معدة لم يلزم ما تضادها لم يلزم منه محال مما
ذكرنا والمعد قد لا يجامع الاثر قلنا فالمزاج على هذا التقدير عائد الى ان المبدأ فاعل بحار [illegible] العوارض بان الصورة
او الكيفية معدة لصورة المزاج عن المبدأ [illegible] على ما هو الحق في المزاج مخالفة لما م الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة
متوسطة يعني ان العناصر اذا امتزجت وفعل بعضها في بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يبقى لشيء منها صورته
المخصوصة به وتلبس الكل صورة واحدة فهي حاصلة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للبسائط بل
تلبس صورة نوعية للمركب اي ليست الصورة التي تلبس صورة متوسطة بل صورة اخرى نوعية والقائل بهذا هو القائلون بانواع
المفهوم بحسب اللفظ في المزاج بالمعنى المذكور سابقا كما يحكى [illegible] بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الامزجة ويرد عليه ان
ما ذكره فاسد كما ذكره [illegible] لانه [illegible] بعد المحاذاة باعتبار او ستطلع انت ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق
لان الاختلاف ما نظر فيه اي في المركب من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعدادات فيها اي في تلك الاجزاء يعني انا اذا وضعنا فيهما
المركب كقطعة لحم مثلا [illegible] الجسم ماؤه يتقاطر [illegible] وذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في الاستعداد

وعدم ما لو كانت متعفنة فيه لكان الكل قاطرا او عدم قاطر وهو اي اختلاف الاستعدادات دليل اختلاف الماهية لان العادة
من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فاعلم ان [illegible] الحكماء يدل على حفظ صور البسائط في المركبات
ولا يخلو [illegible] اجزاء عن ان يقال انها لو كانت سائرة للحرارة لا انها كانت [illegible] فان قيل اذا كان صور البسائط باقية في
المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها متفرقة في جوانبها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع اجزائه فيكون
النارية التي عرض لها فتور في المركب قد صارت لحما واذا كان كذلك فلنفرض في النار الصرفة المفردة عن اضدادها ان يحدث لها الكيفية
المتوسطة اي الحرارة المفترة فيصير لحما فلا يكون في المركب المزاج حاصلا وحدوث الصورة النوعية في المركبات قلنا المزاج
اي المركب شرط فيه اي ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المفترة كافيا في حصول تلك الصورة النوعية بل لا بد مع الاستحالة
من التركيب على ان هذه الشبهة مردودة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورة اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها
الى حد معين من [illegible] كيفية كل واحد منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى تنخلع عنها صورتها وتحدث فيها
الصورة المزاجية ولا مفر لكم عنه سوى ما ذكرناه من شرائط التركيب المذهب الثاني وقد جعل هذا المذهب ناظرا الى
مقابل المذهب الاول وكانه اشار اليه بقوله بالخلط وهو ان المركبات موجودة بالفعل ويجمع اجزائها [illegible] لها
والا فلا [illegible] فان القائل بالخلط يزعم ان الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة الذرة
وهكذا [illegible] صغيرة مختلطة فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة [illegible] على تلك الطبيعة [illegible] في الطبيعة وكذا
لا تغير في الكيفيات فالماء اذا [illegible] اجزاء نارية كامنة [illegible] وذهب جماعة الى
ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت [illegible] الماء من خارج هؤلاء اصحاب الفشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز
وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج انما باستحالة الاركان
كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تنبسط على الاشياء [illegible] ههنا **المقصد الثاني** في اقسام المزاج قد علمت ان
الكيفيات التي يكون بها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول
لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنتين منها كما مر [illegible] متضادة فتقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار
عند الامتزاج فالمقادير منها اي من الكيفيات الاربع الحاصلة في المركبات ان كانت متساوية بحسب الحجم بحالها متساوية في
انفسها عن الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين المتضادين فيكون على حاق الوسط بينهما
هو المعتدل الحقيقي وقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهب اليه [illegible] على تساوي مقادير
بسائط ولا بد فيه من تساوي كيفياتها لان الغالب [illegible] وليس هذا وحده كافيا [illegible] المساوي
لان المتساوي قد يختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان [illegible] الثاني بسبب الكيفية
والفعل اللازم من البرد اشد [illegible] الاول [illegible] باعتبار تساوي الكيفيات في جوهرها [illegible] وضعفها لان
ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة بين طرفيها اي حاق الوسط بينهما فالاولى انه لا يوجد في الخارج اذ اجزاؤه متساوية
في الميل الى احيازها متقاومة فلا تغير بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض الاجزاء المتساوية المتقاومة بعضا

عبارة الامام
منهما ٤
من ح

آخر منها وضابطها داعية الى الامتزاج بالوجه الذي اشارها الطبيعة المختلفة فيحصل الامتزاج وحصل حصول الفعل والانفعال فانه
حادث يستدعي مدة معتدا بها لا تحرك كيفية احدى بغية عنها حالات الامتزاج والذي يكفيه اداء كج مع كونه موجودا في كل آن
من زمانها فلا يحصل بينها امتزاج لموجبة على حصول تلك الحركة وجودة تعدد اسطاتها والجواب انه يمانع الاجزاء الاستا
خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس اي وقع الاجزاء المائل الى السفل كالارض والماء
في جهة العلو ستمانع الاجزاء وسفاوم يتساوي قواها في الميل ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج سفا غلبها مانع سنة يوجد ذلك
المعتدل الا ان يكون باجتماع تام البالغة المحال ولو لم غلبة بعض اجزائه على بعض واما الامتناع والكيفية وبقاء الاجتماع
فلا يكون المتضاد كاصل الاجتماع الذي لا بد له من معيض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير مختص في غلبة عنصر وهو ظ
ثم قالوا وما ليس معتدلا حصيا ان غلب عليه من الاجزاء في الكيفيات في الشدة ما سبق له ولما يبدي في خواصه
وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس مشتقا
من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى انه مدة توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه ولا
وان لم يعدل عليه لكن اذا غلب لا سبق نعم المعتدل في كل من القسمين اي المعتدل الطبي وسمية سنتقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل
لانه قد يعتبر بالنسبة الى امور اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى
الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد بصورة النوعية الا معه ولنسبة كل المزاج على حد واحد
لا يتعداه ولا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان متساوية في المزاج … بل له عرض فيما بين الحرارة
والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع فهو معتدل النوع والنوعي
بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فالمزاج الحاصل لبدن انسي من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان … الفرس
والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شيء من هذه الامزجة بات … لكل نوع ايضا مزاج
واقع فيما بين ذلك العرض اي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرض النوعي هو اليق الامزجة الواقعة في ذلك العرض به
وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به اجود ما يتصور منه وذلك اعتدال النوعي بالنسبة الى ما دخل فيه من
صنف وشخص والاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت
مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجود حالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف ذلك النوع ولا
يكون ايضا حاصلا الا في اعدل احواله وعلى … اي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي فقس الثلثة الباقية فالاعتدال الصنفي
بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لا يقال صنف من نوع معيشا الى امزجة سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي
اذ هو بعض منه اذا خرج عنهما لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة
الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما الاخلاق … ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء
كان هذا الصنف اعدل الاصناف او لا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما
وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون

من ج

من ج

بان لا يكون في حال الصغر ولا في حال الكبر ٢٢

به الشخص

به الشخص على افضل احواله والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وحق العضو سالما وهو اللائق في نوع امزجة سائر
الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي يصير العضو به يكون على احسن احواله
واكمل ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة وتسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد
ورطب ويابس او يكون خارجا عنه في كيفيتين غير متضادتين وتسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب
وبارد يابس اما الحار البارد مثلا والرطب اليابس اي خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلاث او اربع
من تلك الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم اجتماع المتضادين في حال اذ لو كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد
اثنا عشر حارة وستة باردة فهو خرج عما ينبغي … على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة بالازدواجات العقلية لا بالتوكل
الاعتبار فيما ليس معتبرا للطبيب انما هو بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين المتضادين وحركة اي ميلها الا ان يكون الا الى
طرف واحد فيما ضرورة اي اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغي فاما الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط
اذ ميلانها اليهما متنافي بوجهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واما الاجزاء فلا عبرة فيما نحن فيه بعددها ومقاديرها بل
بمداينها على النسبة بينهما واذا كانت الاجزاء الحارة ضعف البارده اي عدد كان فالمزاج واحد واذا فرض ان الاعتدال الطبي
مبني على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والبارده خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين في البارده
عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي توفر عليه قسطه الذي ينبغي له
من العناصر كمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها لا العدد وكيفياتها في القوة والضعف فج نظر ما وهو الكامي
من الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ما سبق اذ لو ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر في ستة
في الثمانية … ان الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها
ثمانية … اقسام … الكمية وحدها وبحسبهما معا … في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات
فقط انحصر ما يقابله في ثمانية ايضا … على ان اعدل انواع المركبات … المزاج الى الاعتدال الحقيقي
نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل في افاضة المبدأ بل هو بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان
… اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصناف
سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم في الحر والبرد … من هاتين الكيفيتين
الحادثتين فيهما بالاخرى لان الشمس لا تثبت على سمت رؤوسهم كثيرا بل … الاخرى وهناك
حركتها في الميل عن المعتدل اسرع ما يكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤوسهم … الميل الكلي
فلا يكون … اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار
وقال الامام الرازي … سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل
ذلك المذكور من الكمالات البدنية والنفسية يتبع المزاج واعدل … قلنا ما ذكرتم تابع للاعتدال … اعني
هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا … الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقي

كما قاله الكاشي ٢٢

من ج

الامام الرازي

واذا كان مزاج هو لا اكثر يوفر ما يسمى المزاج الانساني كان اورث السواد عن الاعتدال ثم قال انا نرى بلادا عرضها بعدد
الميل الكلي ثم يكون صيفهم كسكان خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الرأس فيصيبهم في غاية الحر فكذا سكان خط الاستواء
يكون غاية الحر فما كذلك صيفهم وسكانه حره وتكون امزجتهم مائلة الى الحرارة ويدل عليه بشرة سواد وسكانه من اهل الزنج
والحبشة وشدة جعودة شعورهم والجواب ان ذلك الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم وسكون السمت فوق رؤوسهم
كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع واحوال اخر ارضية فانها تؤثر في التسخين والتبريد بانواع الاول المنخفض من الارض
احر من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثاني الجبل المجاور للبلد قد يعين الشعاع بعكسه
كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال او الجنوب وقد يمنعه كما اذا كان في جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه
فيحصل من ذلك حال البرد والحر الثالث البحر فان مجاورته ترطب قطعا وقد يسخن البحر بصقالته وانعكاس الاشعة منه
وقد يبرد اذا كان شماليا اذ تهب الشمال منه بردا الرابع التربة فالحجرية والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية
تحفظ الحر والبرد الخامس الرياح فالشمال تبرد لمرورها على بلاد باردة فيها الثلوج ومياه تجمد وتجفف ايضا لسرعتها
اذ لا تمر بالمياه ولا تركد البحرية جافة لمرورها بالبلاد … الكثيرة والجنوب تسخن وترطب لعكس ذلك والقبول
والدبور بين بين السادس مجاورة الاجام والاشجار والمباقل وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء تاثيرا ما مناسبا لها السابع
الاوضاع الواقعة في طالع السنة من اجتماع كوكب في بعض بروجها او بروزه بها او الاوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس
الى ذلك المقام بعض الكواكب بسمت راسها وذكر في كتب … التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير
من الكواكب في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما يسامته من الارض او غيرها
واذا كان ذلك الذي ذكرناه محتملا لم يتعين … الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد
قرب الشمس من سمت رؤسهم فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثل صيف … واذا كان خلاف الاسباب المذكورة ثم لا مانع
من جهة العقل ان يوجب بعض المواضع التي بسبب خط الاستواء ولا مانع الرابع بعض هذه الامور اي بعض الاوضاع الاثر
اما مفردة او مركبة ما يوازي بها … بعض الاشياء … بمكان الاستواء فلم الرابع ولما ذكر اعتدال الانواع
واعتدال الاصناف اشار الى اعتدال الاشخاص واعتدال الاعضاء … على … اعتدال الاصناف او اعتدال الاشخاص …
اعتدل شخص من اعدل صنف اما اعتدال الاعضاء فهو عند … الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي للسبابة ولذلك جعل
جلد انملة السبابة … طبعا … الملموسات الحاكم … ان يكون مساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى
على الفطن ان … ذلك الذي ذكره من حال الجلد … دالة قاطعة عليه … واعلم انه لا
… الخارجة عن الاعتدال قد يكون … خلط تغلب عليه كيفية فيخرج المعتدل الذي هو
الى تلك الكيفية كان تغلب عليه … البلغم فيخرج الى البرودة او الصفراء فيخرج الى الحرارة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال
لا لمجاورة خلط … بل باسباب خارجة … كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منهما جبليا خلق
البدن عليه وعرضيا عرض بعد اعتداله وجبلته **الفصل الثاني** فيما لا نفس له من المركبات المزاجية وسمى المعادن

البحر

الاجام جمع اجمة

دليل

وتنقسم الى منطرقة اي قابلة للضرب بالمطرقة بحيث لا تتكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتنبسط وغير منطرقة اي ما
لا تقبل ذلك القسم الاول المنطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني
المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق مائية … صافية جدا خالطها
دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يتعلق باليد ولا ينحصر
انحصارا شديدا بشكل ما يحويه مثال القطرات الماء الواقعة على التراب غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر لها
كالغلاف … على شكلها … قطرتان … الغلافان ويصيران … واحدة
واحدة … الزيبق لصفاء المائية … بياض الارضية وممازجة الهوائية … الكبريت … دخانية … بالحرارة …
حتى حصل منها دهنية ثم انعقدت بالبرد ويختلف هذه السبعة باختلاطهما على مزاج … لذلك الاختلاف فانهما ان كانا
صافيين ثم … الطبخ اي انطباخ الزيبق بالكبريت … مع صفائه وبقائه … الخالص الفضة وان كان احمر
… صباغة لطيفة … الذهب … الكبريت الاحمر … صباغا … عقده البرد
قبل تمام الطبخ … كالذهب … قبل تمام النضج وان كان الزيبق صافيا والكبريت رديا محرقا فهو
النحاس وان كانا … الزيبق … والكبريت … غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا … الذهب جميعا
و … فهو الحديد … الكبريت … مع رداءتهما فهو الاسرب … الرصاص الاسود … القسمة
… ان يكونا صافيين مع … الكبريت … البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او
بالعكس … الكبريت محرقا … من الاحتمالات العقلية … التكون اي … الاجساد … على هذا الوجه لا
… ولا … بامارات … على ان الزيبق … المنطرقات انما عند
… بان يكون … الزيبق … الرصاص … الذهب … عليه … الزيبق … الاجساد
وانه يمكن ان يعقد … الكبريت … يكون … الرصاص … اصحاب الاكسير … الزيبق بالكباريت … محصل
… الامور الطبيعية … للاحوال الصناعية … على هذا الوجه … على غير
هذا الوجه … على … لمن كشفت … بالكيميا … الاجساد السبعة … الارواح التي تعقد الصور الذهبية
والفضية … على اختلاط الكبريت والزيبق … بالقواعد الحكمية … على شيء … كما …
القسم الثاني غير المنطرقة من المعادن في … اما اللين … الرطوبة كالزيبق … انما يتحلل بالرطوبات كالاملاح
والزاجات … كالطلق والزرنيخ … المباحث المشرقية … الاجساد المعدنية اما … المركبة … ان يكون منطرقة
وهي الاجساد السبعة … غير منطرقة … الياقوت … ونظائره … المركبات فاما ان يتحلل
بالرطوبة وهو الذي يكون … كالزاج والنوشادر والشب … وهو الذي يكون … المركبات كالكبريت والزرنيخ …
… الاجساد السبعة … ذائبة … ومنطرقة … الاجساد التي لا تذوب …
… كالشمع … المنطرق … منطرق كالزجاج … من … الحديد … فان كان …

ضعيفه

لحمی جسم سوخته خاکستر شده

الفصل الثالث

يمكن اذابته فتحيله ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة القلعي الى ماسوى الذهب

في الكيفيات التي لها نفس وفي تعريفه تلقنه اصلح المقدمة في تعريف النفس وهي بلغة الاولى النفس النباتية وهي كمال اول

لجسم طبيعي آلي من جهة يتغذى وينمو فالكمال ما يتناول الجزء وغيرهما عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اول

ومتنوعا كالصورة السريرية فانها كمال للجسم السريري لانه السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم

الابيض لكونه صفة له ويسمى كمالا ثانيا وبالاول يخرج من حد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع

الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المترتبة على تحصل الانواع في ذواتها وبالجسم يخرج عنه

كمال المجردات اي صورها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي اي يخرج صور الاجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان صورتهما

لا تسمى نفسا وبالآلي يخرج العناصر اي صورها اذ لا تصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وكذا الصور المعدنية ولفظ الى

يجوز جره على انه صفة لكمال الاول ... وجره على انه صفة للجسم اي جسم ... الآلة وهذا اظهر ... والمراد

بالآلي ان يكون الجسم ذا اجزاء ... له قوى ... كالغاذية والنامية وغيرهما فان الآلات للنفس بالذات

هي القوى وبوسطها الاعضاء ... طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا

يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا ... قال الامام الرازي في ... بعض المتأخرين

الطبيعي صفة للكمال ... كمال اول لجسم طبيعي آلي ... كمالا ... كالقوى التي ... الآثار وقد

لا يكون كالتشكيلات الصناعية وبالحيثية يخرج كل كمال لا يحصل ... بهذه الحيثية ... من جهة يتغذى وينمو ... ويولد

على ان النفس النباتية كمال اول لجسم المذكور ... المذكورة ... يخرج عن الحد كل كمال لا يحصل من جهة الحيثية كالنفس

الحيوانية والانسانية الثانية النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة

النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة يعقل الكليات ويستنبط بالرأي ... في ... الحدود ... وقد ظهر

مما مر هذا اذا عرفنا كل واحد من النفوس الثلاث على حدة وان اريد تعريف النفس مطلقا اي بحيث يتناول جميع ما ذكرنا قلنا

النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالارادة ويعقل الكليات ويستنبط بالرأي فان هذا

الترديد راجع الى اقسام المعرف ... بانه ... تعريف ... الاقسام ... في العبارة

وقد يعبر عنها اي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو من حيث انه ذو حيوة بالقوة فيقال

النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فقيد الآلي احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام

طبيعية الا انها غير آلية كما مر وبخرج ... النفوس الفلكية على رأي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على رأي

من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير ... آلات لها فلا يخرج به فاحتيج الى القيد

الاخير ليخرج عن التعريف على الرأيين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها التي تصدر عنها

افاعيل الحيوة بالقوة ... عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة كالحركة الارادية دائما ... النفوس الحيوانية فان افعالها قد

يكون بالقوة او ليس الحيوان ... التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة

وكذا

وكذا حال النفس الانسانية بالنسبة الى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها بمعنى يولد

في صحة ان يصدر عنها بعض افاعيل الحيوة ويعني يولد بالقوة ان تلك الصحة لا يكون بالفعل دائما وفي ... الامام الرازي يعود

اي من شانه ان يغتذي بالنشو ويسمى بالغذاء وربما يحس بالاحساس ويحرك ... تنبيهات على فوائد يحقق بها المرام في هذا المقام

الاول انا نشاهد اجساما تصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا من الحس والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل

وليس تلك الصدور عنها للجسمية المشتركة بين الاجسام كلها التي لا تختلف اي ... تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في الجسمية

بل هي اي تلك الآثار لمبادي في تلك الاجسام غير جسميتها وليست هذه المبادي اجساما ... وبهذا ... بها اي هي تتعلقه

بالاجسام وتسمى نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار المذكورة قوة وبالقياس

الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى الطبيعة الجنسية التي بها يحصل ويكمل كمال ... تعريفها اي تعريف النفس بالكمال اولى من

الصورة اذ هي اي الصورة هي المنطبعة الحالة في المادة والنفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة ... ولها اسم الصورة الا مجازا

من حيث انها متعلقة بالبدن ... انها ... فهي كمال للبدن ... كمال ... الكمال

باعتبار البدنية والتصرف ... لم يكن فيها ... اي الكمال معتبر ... النوع وهو اي النوع اقرب الى طبيعة الجنس ... لصحة الحمل بينهما

من المادة التي تعلق بها الصورة ... ولا شك ان المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس ... اولى من وصف المنسوب

الى ما هو ابعد ... لا يكون تعريفها بالكمال اولى ... المادة تتضمنها النوع من غير عكس ... بالكمال الى النوع وقد

دل ايضا على المادة بخلاف ... بالصورة على المادة ... على النوع والدلالة الاولى ... الثانية ... ذكر ما بعرف

النفس بالكمال اولى من القوة لانها للانفعال والقوة للفعل ... بمعنى واحد بمعنى ان لفظ القوة يطلق بالاشتراك اللفظي على

قوة الفعل وقوة الانفعال والنفس قوة الادراك ... بالحركة ... ليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار

الاخرى ... لفظ الكمال ... معنى واحد ... لان القوة اسم لها

اي للنفس من حيث هي مبدأ الآثار ... جهاته اي جهات هذا المعرف ... والكمال اسم لها من حيث

تتم بها ... ولا ... ان يعرف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها

التنبيه الثاني النظر في بعض الاشياء ... الانسان ... بجرده عن حالة ... لا لاسم النفس الا

باعتبار تعلقها بالبدن ... فلا اسم النفس ... الاسم الخاص به هو العقل

وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم آخر ... من الجهة الثانية فلابد

ان ناخذه في الحد ... اي لا ... وان لم يكن ذاتية لها اي للاشياء التي ... وجوهرها وهي ذاتية لها

من جهة ... المشهورة من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم مخصوص وباعتبار اضافته الى غيره

اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فتى اردنا

ان ... من حيث اسمائها ... الاشياء الخارجة عن ... الاسماء

الاسماء التي ... في التنبيه الثالث هذا الحد الذي ذكروه للنفس على الاطلاق ... النفوس الفلكية لان افعالها

ان يكون تلك الآلات كما هو المشهور من جهة عدم التعريف نفسه لا الى [illegible] تلك الآلات كما ذهب اليه جمع فذهب جمع [illegible] نفسه في جسم
بالقوة على ما هو وكذا الاسنان ولها الحد المستفاد مما ذكرناه في السبب الاول لما عرفت انا اعطيناها اسم النفس من جهة تعلق
افعالها والنفوس الفلكية ليست كذلك فان افعالها [illegible] على نهج واحد لا اختلاف [illegible] فيها استتباع
على [illegible] كل واحد منها على وتيرة واحدة ولا نعلم [illegible] ولها اي منها النفوس الثلاث اعني النباتية والحيوانية
والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدا للافعال اي ما يصدر عنه فعل كان ذلك [illegible] كالطبيعة العنصرية والصور المعدنية
نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتية والحاصل انه لو اكتفينا بصدور الفعل بطل طرد الحد
واعتبار [illegible] الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يجمع عندنا رسم صحيح يتناول النفوس
الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب اشتراك اللفظ هذا وقد صح ان يسمى السماء
ان كل ما يكون مبدا لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس
كلها الا ان ما يكون مبدا الافاعيل موصوفة بما ذكرنا اما ان يكون مبدا الافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية
او يكون مبدا الافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية وقد علمنا رسما يتناولها
باسرها القسم الاول في النفس النباتية [illegible] في ذكر القوى [illegible] وبيان قواها انا [illegible] الاعلى نعلم
النفوس النباتية وقواها تسمى طبيعية بناء على ان الطبيعة يطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى يشترك فيها النباتات
والحيوانات كلها وهي اربع مخدومة ولاربع اخرى خادمة لها منها اي من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص
ويكمل بهذا [illegible] وهي اي القوة المحتاج اليهما لاجل الشخص الغاذية والنامية [illegible] على المزاوجة فاسند الفعل
الى السبب فالغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص [illegible] تشبيه الغذاء بالمغتذي اي تصير جسما اخر الى مشاكلة الجسم الذي
تغذوه بدلا لما يتحلل عنه [illegible] الاول يحصل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد
يخل به [illegible] الغذاء [illegible] الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل
وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه [illegible] عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالصاق
شبيها به من كل جهة [illegible] وقد يخل به كما في البرص والبهق [illegible] اي وقوف الغاذية عن فعلها ضرورة
الموت لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية الآثار كما تعلم [illegible] وقد ثبت [illegible] ضرورة الموت
وبان القوى الجسمانية [illegible] الموت [illegible] الرطوبة الغريزية [illegible]
وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة [illegible] تتعاضد في تحليلها حتى يحل بالكلية [illegible]
والرطوبة الغريبة [illegible] الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح [illegible] الدهن [illegible] ويحل الموت والنامية التي لا بد
منها في [illegible] الشخص [illegible] الغذاء [illegible] الاجزاء [illegible] الاقطار الثلثة [illegible] طبيعية [illegible]
الاقطار [illegible] ذلك الشخص [illegible] تلك القوة الى غاية [illegible] ذلك الشخص [illegible]
لا كالورم فانه ليس على الاستطبيعة بل خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو [illegible]

من ان السمن لا يكون [illegible] مخصوص [illegible] الاعضاء الاصلية كالعظم [illegible] اي سنان [illegible] النامية
انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني [illegible] الاول [illegible] الغاذية [illegible] بنفوذ الغذاء [illegible]
[illegible] وتعسر [illegible] فلا [illegible] ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا [illegible] الاعضاء [illegible] ذلك
[illegible] بنفوذ الغذاء فيها [illegible] النامية عن فعلها [illegible] النامية بالكلية [illegible]
[illegible] النامية يحصل ما يتعلق به فعلها [illegible] من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء او نقص عنه [illegible]
النامية [illegible] والغاذية في الاعضاء [illegible] الغذاء الى ما [illegible] وكذا [illegible] وسائر الاعضاء
[illegible] الاربع المخدومة اثنان يحتاج اليهما لبقاء النوع فقط [illegible]
الى الاولين [illegible] بتوسط الشخص وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة
[illegible] ذلك الشخص الذي فصلت منه [illegible] البدن كما ذهب اليه ابقراط واتباعه [illegible] يخرج من جميع
الاعضاء [illegible] من العظم [illegible] ومن اللحم [illegible] المتخالفة [illegible] الاجزاء
[illegible] تلك القوة [illegible] المتولد [illegible] في كليات القانون ان المولدة نوعان
نوع [illegible] الذكر والانثى ونوع [illegible] القوى التي في المني [illegible] الكيفيات [illegible] لاجزاء [illegible]
[illegible] عضو عضو [illegible] للعصب [illegible] العظم [illegible] الاجزاء او
[illegible] والمصورة [illegible] خاصة [illegible] الاجزاء اي الاجزاء المتخالفة [illegible] الاستعداد
[illegible] الصورة والقوى والاشكال والمقادير التي [illegible] بعد ما كانت [illegible] بالقوة [illegible]
المولدة والمصورة [illegible] الغاذية [illegible] والنامية [illegible] الاعضاء [illegible]
للمولدة [illegible] لا تكون [illegible] الاعضاء [illegible] الاربع [illegible] اربع اخرى جعلها خادمة [illegible] السابقة كلها
لانها [illegible] الغاذية [illegible] النامية [illegible] الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء
[illegible] على [illegible] الاول [illegible] الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية [illegible] الى الجهة العلوية
[illegible] الى السفل [illegible] والثاني [illegible] الغذاء [illegible]
الى العلو [illegible] الغذاء [illegible] المعدة [illegible] من الفم الى المعدة
[illegible] الارادة من [illegible] الانسان [illegible] الغذاء [illegible]
[illegible] الجاذبة [illegible]
ان [illegible] المعدة بقوة جاذبة فيها [illegible] الوجه الثاني انه متى [illegible] الانسان [illegible]
[illegible] الحلو [illegible] الجذب [illegible] المعدة [illegible]
الانسان [illegible] المعدة [illegible] الاضاءة [illegible]
الثالث [illegible] المعدة لجذب الغذاء [illegible] حتى يخرج عن الاغذاء بحيث لا [illegible]

بحث

لكونه واسعا وما ذكرنا لاستوتها الى الصدر الغذاء فذاهيه الوجوه الثلثة على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد
انقطاع الطمث عن قرب او خلاص القطو سنند شوقها الى المني حتى تحس كانه يجذب الاحليل الى داخل حتى تجذب الذكر
الى داخلها وفي بعض الرحم صونا اشتياقا الى المني وشد بعد الوجه حتى لجاذبة في الرحم الوجه الخامس الذي يكون في الكبد
مجاري الفضلات الثلاث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم يمايز تلك الامور المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق
به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة الملائمة لما يسنح ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او
اكثريا وهذه حجة صحيحة على وجود القوى الجاذبة في جملة الاعضاء الثالث من الاربع الخادمة الهاضمة وهي تعد الغذاء الى ان يصير
جزءا بالفعل من العضو عن القوة الغاذية على صورته اي على القوى التي تصنع صورة الاعضاء جزءا بالفعل من الاعضاء في
كتاب ... واما الهاضمة فهي التي تحيل ما اجتذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام تهيئة لفعل القوة المغيرة فيه الى المزاج
صالح للاستحالة الى الغذاء بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية وفيه ان الحل
الغاذية بحذوه من القوى الاربع التي بها الهاضمة في الغرف فنقول اذا اجتذب الجاذبة عضوا شيئا من الدم وامسكته الماسكة فالدم
صورة نوعية فاذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية
وفساد للصورة الدموية وتشد استعدادها للصورة العضوية الى ان ازداد عنها الاولى وحدثت فيها الاخرى فهنا حالتان
احديهما سابقة وهي تزايد استعداد وتهيئ الصورة العضوية والاخرى لاحقة هي حصول هذه الصورة والحالة الاولى بعمل القوة
الهاضمة والثانية بعمل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهي اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة استحالات تاما واقعة من عمل الجاذبة
واسد ان حصل فعل الغاذية التي هي كون تام اعني حصول الصورة العضوية مع عرض الامام عليه اولا بما اشار اليه المص بقوله
ويمكن ان يقال المحرك يشابه العضو هو القوة الموصلة اليه وتقريره على ما في المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة الغذاء
في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما هو محرك شيئا الى شيء اخر هو الموصل اليه فلا حاجة الى الفاعل للتعطيل
وعن واحد اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة
لان ما هو محرك شيئا الى شيء كان الموجه اليه علة للمحرك والمعني بكونه علة ان العقل الاصلي هو حصول ذلك الشيء وتوابعه وان سنا
ثم لكن حيث انه على ان يكون لا حركة بين سكونا فعلا الا ان يكون الواصل الى الحد واصلا اليه الا علة يوجده موصلة ومع
ان يكون هذه العلة غير الواصل التي هي من المستقر ولا هذا كلامه وهو بعيض انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة
وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة دون الغاذية لا غير واعترض بانا نمنع ما ذكره والمص بقوله كشف والمراد بالقوة هنا
المعدة للمادة لفيضان الصورة عليها لا المفيض لها بل هو واهب الصورة والقوة الهاضمة هي المفيدة طبخها ونضجها
للاستعداد المحصلة بالقوى اي الشدة والضعف التي من جملتها ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وذلك
القوى المعدة لها الاستعدادات مختلفة بقوة اخرى في الاعضاء لا تزداد الا عداد وكل الاستعداد فاضت الصورة دفعة
السعو برنامج لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكرها الشيخ في شيء من كتبه الغاذية سوى هذه الاربع التي سماها
الخوادم وقال ابن سينا المسيحي بما في المباحث الغاذية اربع وعن هذه الاربع سماها الا ظهر ان يقال وعن الهاضمة بهما

للعتيش

ملتسكلمة

هو

حث قال في باب القوى في الاعمال والارواح من كتاب الحاية الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء
وتجعله شبيها بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة واعلم ان الغذاء من كسر وحج يمر من احوالها صالح لان يتشبه بالمغتذي والثاني
غير صالح لذلك والهاضمة كما تعد الغذاء الصالح المجذوبة على ما يغذو الفضل الذي لا يصلح للتشبه منه اي من الغذاء الدافع
بترقيق الغليظ حتى يندفع وتغليظ الرقيق فانه من شدته جوهر العضو لرقته ولا يندفع بتلك الاجزاء المتشربة وقد اغلظ ما تشربه
العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج بالتحليل فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا ان قطع ذلك الاعداد الصادر من الهاضمة ابدانها
كما في الجوارح مثل البازي فان حواصلها تربت الغذاء الوارد عليها الا احتاج الى ماء وفي الحية فانها ربما تاكل التراب وتجعله
كيلوسا من غير استعانة بماء وفي الحجل فانه ياكل اما نباتا يابسا ولا يشرب ماء او يخالطه رطوبة ماء كما في الادمي واكثر
الحيوانات فالهضم الذي هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاولى في المعدة ما يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين
وباعانة قوامة من هذه المرتبة يبتدئ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانهما سطح واحد على طرفه السطح الباطن
من الفرخ الذي يعين طويلا وهو مرققة ولذلك يفعل الحنطة الممضوغ في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخ منها
ولا المدقوقة المخلوطة بالريق ويدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية في الكبد فان الغذاء بعدما صار كيلوسا
اذا اندفع كسبعة الى الامعاء المدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها اي ومن تلك الامعاء التي يرتفع اليها الكشف مختلطا بالطيف
الى الكبد بطريق ماساريقا وهي عروق دقاق صلبة ضيقة تجاويفها واصلة بين الكبد واخر المعدة وجميع الامعاء كالمصفاة
فالواو اذا اندفع الى ماساريقا اتصل الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير تتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة ومنعه
تشعب طرفه الخارج متصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وتشعب طرفه الاخر متصعد وسيصاد او يترق في الانشعاب في تجويف
في الكبد حتى كانه شيء من اجزائه من شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاصقا للكل فينطبخ فيها اي في
الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا وتتميز الاخلاط الاربعة المتولدة هنالك بعضها عن بعض وذلك ان الاجزاء اللطيفة النارية
منه اي ما كان من اجزائه لطيفا او ناريا اي حرارة ويبني تجاوزه وتميل الى الاحتراق وخفته يعلوها اي وحفها ما جاوز نضجه
يعلو سائر الاجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء فمنها طبيعي ومنها غير طبيعي فاعله الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلي الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية في الغاية والاجزاء
الكثيفة الارضية التي فيها برودة ويبس لما يطبخها ويرسب احرها اوضح وعنها الى الطبيعة الرمادية وترسب فيها اي في الاجزاء
الغذائية كالعكر وهي السوداء ومنها طبيعي ومنها الطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم
المعدة ليدغدغها وتنبهها على الجوع حامض عفص وسببه المادي للسوداء هو الشرب من الغليظ العسر الرطوبة من الاغذية وما يبقى
منهما اي من الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو اي مائل الى الحلاوة ويكون حلوا الفاعل في المرتبة ومنه ما هو
نيء اي فج لم ينطبخ انطباخا تاما بعد كالدم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دما غير نضيج وكلما كان البلغم اقرب
الى النضج كان احلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك اما كونه غير طبيعي اما لتغير
مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما لخلط غريب اياه من اخلاط اخر غير طبيعيه

واما بشلة ح

الفاعلي حرارة معتدلة واما المحرق منها ففاعلها حرارة مجاوزة عن الاعتدال السبح

او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج وهذه اى الاخلاط الاربعة الطبيعية اسماء معرفتها للاطباء لسيما بهما لسانها فان شئت ان تعرف
تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة البالغة فى العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العروق النابتة
من جانبه المحدب المسمى بالاجوف الصاعد للبعض والنابت من مقعره المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط فى العروق المتشعبة من الاجوف
مختلطا بعضها ببعض ومنها يهضم الاخلاط هضما تاما معروفا كما هضمها فى الكبد فهناك يتم بها صلاح غذاء لكل عضو
مقتصر بعد لان يجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذا اسلكت فى العروق الكبار الى الجداول على سبيل ما
الى السواقى ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح الغذاء من فوهاتها اى فوهات الليفية الشعرية على الاعضاء وحصل لها
فى الاعضاء لكل عضو اى حصل عادته كل عضو الاعضاء التى ترشح عليها الشبيهة بالصافا وقد يحل به كما فى الذبول لونا وقد
يحل به كما فى البرص والبهق فى العوام وقد يحل به كما فى الاستسقاء اللحمى والصلابة المواد والمباعات المحرقة وبه اذى [illegible]
الاخلاط الاستسقاء اللحمى الالصاق فى الذبول يحصل بذلك ما يحلل وفى البرص والبهق الشبيه بحصب العوام والمائية منهما
الاول ان يحل به بسبب من اسباب الهضم فضلا لا التصاق ان يصير جزءا من العضو فيحتاج الى دفعه فللاولى التى فى المعدة الثقل
الذى يندفع من طرق الامعاء وللثانية التى فى الكبد البول وهو الاكثر والباقى المرتان السوداء والصفراء المندفعتان الى الطحال
والمرارة وللثالثة التى فى العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا وحمل التى تفضل عن الهضمة الثالثة يخالف
لما فى ساحة المشترطة المشهور فيما بين الاطباء والرابعة التى [illegible] وكونه فضلا للهضم الاخر الفعل لصيرورة الغذاء جزءا
من العضو بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المنى تضعف استفراغ الفضل منه لا تضعيف مثله اى مثل ذلك الاضعاف
استفراغ اضعافه من الدم او سائر الاخلاط وذلك لا استفراغه يورث فى غنا فى حياته الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى [illegible]
غيرهم من الاخلاط النسب الثانى الغذاء تتقوم بدلا ما يتحلل من المنى لا استحالة الى بوعده [illegible] والقوة [illegible]
والبعد هذه العبارة يوهم ان الغذاء يصير [illegible] وعبارة الامام الرازى فى كتابه هيكل الغذاء يبقى [illegible] يقوم بدل ما يتحلل
عن المنى لا استحالة الى بوعده وقد يبدل الغذاء ويبقى بقوة غذاء كالحنطة [illegible] الغذاء او المحيح [illegible] النصاف
فى الاعضاء [illegible] عند ما صار جزءا من العضو شبيها به بالفعل فقوله [illegible] بلا اشبهه [illegible]
بالفناء لكان [illegible] على اصل [illegible] المشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان [illegible]
[illegible] لا شك ان النبات يجذب [illegible] الى نفسه [illegible] ما [illegible] سلسلة الحيوان الثالثة من الاربع
الخادمة الماسكة وهى القوة التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها فالاسباب [illegible] ذكرها على الهاضمة كما فعله
الامام الرازى وان [illegible] الاخرى [illegible] الهاضمة فى [illegible] اى [illegible] الماسكة فى المعدة احتواؤها الغذاء
من كل الجوانب [illegible] لا اسلاء المعدة [illegible] ارق الغذاء [illegible] ليس [illegible] اصلا واذا اضعف المعدة لم يحصل
ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم واكثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ [illegible] الاسهال [illegible] بالتشريح
[illegible] هذا موجود فى بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام فى المباحث المشهورة من انا اذا اعطينا الحيوان غذاء رطبا كالاشربة
والاحساء الرقيقة وشققنا بعد ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن

[illegible] ان يسيل شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو اجتهدنا ان نشق [illegible] اعظم من عمل البواب فانه سلس [illegible] الذى
من شأنه النزول [illegible] الكثيف الذى ليس من شأنه النزول لانا لا علمنا ان هناك قوة تمسك ساعة حتى يثبتها فى الرحم
احتوائها على المنى الذى هو الولد [illegible] لا ينزل [illegible] لحمول الحامل من اسفل [illegible] الفرج وكشف
عن الرحم [illegible] الرحم [illegible] محكم [illegible] ان [illegible] ولو لم يكن فى جوهر الرحم قوة ممسكة
لما كان كذلك [illegible] الى اسفل [illegible] الرحم قوة ممسكة [illegible] الطريق القوة
الماسكة فى الاعضاء كلها فانها تمسك الرطوبات التى هى غذاء بها وما [illegible] الرقيق والثقيل اى الحجم الجامع بين الرقة
والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة فى المعدة على ما مر وللمنى فى الرحم والاخلاط فى الاعضاء الذى من شأنه النزول [illegible]
[illegible] اى الغليظ الخفيف الذى ليس من شأنه النزول كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم [illegible]
اى كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء قوة ماسكة الرابعة من القوى الخادمة الدافعة لما [illegible] المهيئة للعضو
[illegible] بها احاذته العضو فى جذب الغذاء واما للفضل [illegible] الوارد على الاعضاء مخلوطا بالاخلاط التى [illegible]
كل عضو [illegible] ما [illegible] الاعضاء عن الاخلاط التى [illegible] وانه [illegible] بركه [illegible]
اولى اى يجب كل احد من نفسه [illegible] اذا كان البراز معتقلا وكما فى الامعاء وفصل النزاع كان [illegible]
احشائه تنتزع من موضعها وتحرك الى اسفل الدفع الفضل [illegible] المستفرغ عن موضعه [illegible] الدافع
[illegible] فى الزحير [illegible] القوى [illegible] وما [illegible] فى العلاج من الانتزاع عن موضعها الى [illegible]
يحرك [illegible] الاحشاء وكذا [illegible] الاستفراغات البحرانية [illegible]
تعدد القوى وتغايرها بالذوات [illegible] اى [illegible] على اصلهم [illegible] الواحد [illegible] واحد [illegible]
ان [illegible] اى جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات [illegible] ضعفه اى ضعف [illegible] الاصل [illegible]
ما [illegible] على [illegible] تعدد القوى وتغايرها [illegible] تعدد الآلات [illegible]
[illegible] عن الواحد [illegible] الآلة [illegible] بحسب [illegible] ان لا يكون هناك
الا قوة واحدة تجذب الطعام بالة [illegible] تمسكه [illegible] وتهضمه [illegible] وتدفع الفضل بالة [illegible] الغذاء تارة اكثر من المتحلل
وتارة انقص [illegible] ما [illegible] القوى [illegible] نرى العضو قويا فى احديهما
اى احدى القوى وضعيفا فى الاخرى منهما [illegible] التنافى [illegible] واحد ضعيف
ان يكون ذلك [illegible] فى العضو لضعف [illegible] الضعف [illegible] القوة ثم [illegible] القوى [illegible] القوة
[illegible] من تأمل فى عجائب الافعال الحادثة فى عالم الطبيعة من [illegible] والحيوانات [illegible]
[illegible] الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام [illegible] وكان ذلك [illegible] الى فطنه واصاف [illegible] على فطرة
[illegible] الناس عليها من الذكاء والميل الى [illegible] بصيرة [illegible] من اهل الا [illegible] ولم يكن [illegible]
[illegible] على عقله علم ذلك [illegible] بالضرورة [illegible] اى تلك الافعال العجيبة البالغة [illegible] لا يمكن ان يسند الى قوى

بسط اوتركيبه عليه الشعر بما يعرض صادر عنهما سيما ما يحدث في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات المعلومة
والاوضاع الملائمة في الرحم وما يتناقص فيه من الصور الرديئة والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء على الراى الاصوب
وما يرتبط بهما اى في تلك الامور المجاوزة في المفاضة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وتحير عن ادراكها العقول والافهام
قد بلغ المدققون فيها اى من تلك الحكم والمصالح كما علم والكتب التى دونت فيها منافع اعضاء الحيوان في اشكالها ومقاديرها واوضاعها
خمسة الاف وما لا يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذى حدس كامل وعلم ذلك المنافع اثم علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل
النقيض يحصل من الوجوه اى بذاتها في تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير بمواطن الاشياء وما يختص بها
حكيم يتقن افعاله المطابقة للمنافع التى تصورتها عليها قدير على كل ما تعلقت به مشيته بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب
الكريم في عدة مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله هو الذى يصوركم في الارحام كيف يشاء ورد الارادة
في معرض على انه علم ضرورى يستدل به على غيره هل هو الحق الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على رغم الاعراض عن
بالفاعل المختار واسناد الاشياء الى البدايات كما هو الاشارة بعد اخرى فائدة جليلة هى ان قد تبين عن كثير من
اسباب هذه التجليات التى يكن بها العقل الصحيح وبيانها الذهن الصحيح ولا يقبلها الطبع السليم ولا ينبغى عليها ذهن مستقيم ربنا
لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب منك المبدا واليك المآب شبهات آخران
على ان من سعفهن على ثبوت القوى وتعددها للوقت قالوا وهذه القوى الاربع الخادمة للاربع الاول تحتاج بها الى الكيفيات
الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهى لا تحصل الا بسعى من الاجزاء الغليظة
وجمع الاجزاء الرقيقة في العصلان الا بحركة مكانية فيفعل الهاضم حركتان كيفية واينية كل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة
اينية في الامساك وان لم يكن في نفسه حركة ... من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف المورب الحسنة للاشتمال الملابس فيه
ايضا من تحريك الانبعة واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا سكان الحرارة ... متحركة فلا تنتفع بالدلك شيئا
من القوى بل هي محتاجة في افعالها وحركاتها الى الحرارة التى تعاونها فما كانت تحركه فيه اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة
اشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى حركات في الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المقناطيس واما باضطرار
الخلاء كالجذب الماء في الزراقات واما بالحرارة كما في السراج وان كان هذا الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة
معاونة حرارة كان الجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة الملائمة من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف
لكن لما كان تحريكها وتسكينها الماسكة للغذاء اكثر من تحريكها الا كان احتياجها اقل واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة لان
فعلها بالذات هو الامساك والسكون واليبوسة تعين في ذلك ثم الجاذبة لان حاجتها الى التحريك اشد من حاجتها الى التسكين
اجزاء الكثرة وتقبيضها باليبوسة ليتمكن من التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها التحريك واليبوسة نفسد رداءه يمكن للروح
والتهامز الاعتماد الذى لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح او الاله استرخاء بسبب الرطوبة لم تقتدر على الحركة وحيث كان التحريك
في الجاذبة قوى كانت حاجتها الى اليبس اشد والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة المعينة اما ها في السيلان وفي الطبخ
والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تحتاج للغرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب

على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتحتاج الدافعة الى انها تمنع تحلل الروح المعينة على الدفع وان تغلظها وكلما كان
الروح اغلظ كان اعون في ان تجمع الليف العاصر وتكثفه فيكون اقوى في الدفع وتطرد ما ذكره الحرارة تحتاج جميع هذه
القوى الى البرودة لا تحتاج الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تحتاج ما سوى الهاضمة والرطوبة تحتاج اليها الهاضمة السبب الثاني
قد يتضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وهى جاذبة الى الغذاء المدرك من خارج
وبالجملة ... يفعل المعدة تارة للاعضاء وتهيئة الغذاء لسائر الاعضاء وتارة للاعضاء وكذا الكثير من الاعضاء كالكبد
وسائر ادوات الغذاء وفي الماسات المشتهية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة متضاعفة اجزاء بهما اللتى
تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتى تمسكه هناك والتى تهضمه الى ما يصلح ان يكون دما والتى يدفعه الى الكبد
والثانية التى تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد
لان المعتدل الى الدم عن المعتدل الى جوهر الكبد كما ان المعتدل الى العصارة عن المعتدل الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها
الاربعة في جميع اعضاء البدن على اصلاح حاجتها واما في المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال
الامام الرازى ان كان هذا حقا وجب ان يحكم به في الفم واللسان والمري والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في
جميع اعضاء الغذاء القسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها التى لا توجد في النبات نفسانية وهى اما مدركة واما محركة
لان انسان الحيوان عن سائر ما في القوى الطبيعية بهاتين القوتين المدركة اما ظاهرة واما باطنة فهذه ثلثة انواع النوع
الاول القوى المدركة الظاهرة وقدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على
الباطنة لظهورها وهى خمسة اى الحواس الخمس الاول البصر قال الحكماء فيه اى في الابصار ثلثة اقوال لان قولين منها مشهورة لان
الثالث ... الثانى ولذلك المصنف قرنه ... الاول ... مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل
الابصار بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف الذى لا لون له ملاصقا واداه الى الرطوبة الجليدية التى في العين
وانطباعها في جزء منها اى من تلك الجليدية وذلك الجزء الذى ينطبع فيه الصورة زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا
قاعدته سطح المرئى ... عند الباصرة ولذلك اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور لا بخروج الشعاع يرى
القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في العدد بحسب نفس الامر مع اتحاد المرئى في حالتى القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد
الذى هو امتداد سطح المرئى كلما قرب من النقطة التى يخرج منها الخطان سعتهما الخطان زاوية كان اقصر ساقا واذا زادت
عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا واذا اعرضها اى زاوية اصغر كما شهد به القطاع السلمية
والنفس انما تدرك الصغر والكبر في المرئى باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا
فترتسم صورة المرئى فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا
انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يستقيمه القوم
بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم على ما هو عليه اخرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او عريضة هكذا قالوا وفيه بحث
لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل الراس المخروط ... فيجوز ان يتفاوت حال المرئى صغرا وكبرا بتفاوت الراس

دقة وغلظا لا نرى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموا كان الظاهر ان لا تتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد
لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توسط المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيه بحسبهما وتدل على صحة هذا القول الاول ان
من نظر الى الشمس يحيل بين اعيان نظره طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينيه فانها تبقى صورتها في العين مدة ما حتى كانه بعد
الشمس ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة الخضرة جدا ساعة طويلة نظرا شديدا ثم نقل عينيه تشكلت بتلك الخضرة وحتى اذا
نظر الى لون احمر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجد كانه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي
لما كان الامر كذلك وتمام الدلالة على صحة هذا ان يقال انه اي المبصر اذا كان مسامتا للحواس الظاهرة او النفس ادركها المدرك كانها
ما يخرج منهما شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس فلا يدركها الا بانها بحيث لا ان المحسوس بانه بما توجد لا يكون الاحساس بالبصر
خروج شيء منه الى المبصر بل لان صورته تاتيه وبذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول
لعله اي لعل ما ذكرتم من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب اخر لا الانطباع في جزء اكبر او اصغر
فان عموم العلة بل لا توجب عمومه وان يقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس او الروضة تبقى في الخيال دون الجليدية
الا ترى انه لا تتفاوت الحال بالتغميض او الابصار في هذه الحالة لا قطعا وان يقال على الثالث انه تمثيل وما ينبغي على الحواس الاخر
فلا جامع معتبر فيهما ومن الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة ثم صح انتفاء الانطباع
بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره حكماء الشرق من ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فيوجب على
هذا ان يكون الابصار بنفس الانطباع او منه وطابقه لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا وهو سواد الاصل الذي فيه
انسان العين لكنا نبصر نصف كرة العالم والحدقة لا تسع حقيقتهما الكبير في الصغير انما المحصول لكل الشكل الاكبر بعينه
في الصغر الحاصل بما ذكرناه في الجواب ان هذا الذي اورده حكماء الشرق انما يرد على من يرى وهو يعتقد ان المبصر هو نفس الشبح
المنطبع في الجليدية كما توهمه الشاهدون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من يرى ان حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر
هو ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي اوردوه فان شبح الشيء لا يساويه في المقدار وان كان موجبا للابصار على ما هو عليه
وهذا الاخير هو الحق على القول بالانطباع وفي التلخيص ان الشاهدين لم يفهموا كلام المعلم وحكوه على ما لا ينبغي تارة وقالوا ان هذه
الصورة نفس الابصار وقالوا انه الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير معتبر اصلا ثم انهم تعصبوا الهذيانات والخرافات
وعرضوا معلمهم ليطعن الطاعن عليهم كالاول ومع السؤال القول الثالث الشعاع بحسب القول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط
مصمت راسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والادراك انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور
الرياضيين ثم انهم اختلفوا على مذاهب الاول ان ذلك المخروط مصمت والثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة مجتمعة عند مركز البصر
دقاق ... اطرافها عند المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها
لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي
الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طوله وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا راى
وجهه في المراة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف مكان الرائي من الجانب

كلتاهما

اخرى ثم

الانطباع

ولان

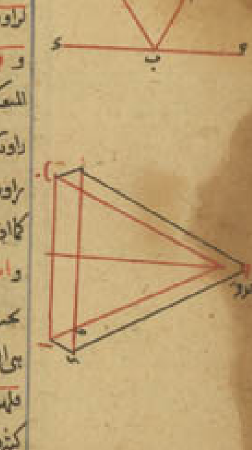
مثلا ان الشعاع خرج من العين الى المراة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه فلا يرى انه اذا ورد الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة
في سطحها او داخلة فيها غائرة فيها مع علمنا بان المراة ليس لها غور بهذا المقدار ويضعفه مذهب ثالث وهو انه ليس يخرج من
العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير بذلك آلة في الابصار ولما كان هذا
مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما هو وبطلانه اي المذهب الثاني انه لو كان هناك ريح عاصفة او اضطراب في الهواء
وجب ان تتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين فيتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله
لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لا جرم انه تضطرب عند هبوب الرياح
ويميل من جهة الى جهة واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وانه اي ومعلوم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين
العصفور يستحيل ان يقوى فيما بينه وبين الكواكب الثابتة اي يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل
الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى نوره على احالة ما بينهما الى كيفيته بل نقول ذلك العصفور
او الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما استقر ولا احال الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا طلبا الى العقل
فلا طلب بعده وان كان لا مكرة لم يتصور استناده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى جوهره سقط القول
بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول انا نعلم علما
ضروريا بان العين على صغرها لا يمكن ان تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرة ولا ان يدخل
فيها صورة بنصفه فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد ثم ان قلنا هذا الذي ذكرنا ولي ان نتحير من اشتهارها فيما بين الناس
واقبالهم على ... قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شرط مخصوص وذلك الشرط حال ... حتى كانت الحاسة سليمة
وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر حالة الابصار من غير ان يخرج عن عينه شيء جسم او ينطبع فيها صورة فليس
يلزم من بطلان الشعاع او الانطباع صحة الاخر اذ لا شيء على طرفي النقيض حينئذ سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج
الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مستقيما وينفذ في الشفاف الذي شفيفه يخالف
لشفيف الهواء كالماء والبلور منعطفا منحرفا على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط
كما مرت الاشارة في صدر الكتاب تنفذ الى المرئي على الاستقامة لطرفه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان
فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت
الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي ويكون زاوية راس المخروط حينئذ اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو
انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة
نافذة في الشفاف على الاستقامة والانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف ومختلف حال زاوية راس المخروط
الواقع فيما بين الجليدية ومقاوم نصف المرئي الواحد صغرا او كبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية اصغر
من زاوية الرؤية بكثير ومن تصوره انها اقل من زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع ويدل عليه عرض من عاصره
الملم من محققي صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمراة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية

عنها ثم

بينها

منعطفا

مولانا كمال الدين حسن



زاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع ولنمثل لصورة الانعكاس آ الحدقة و ج د سطح الماء و ب هو المرئي من سطحه
و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فا ب هو خط الشعاع النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع
المنعكس وزاوية ا ب ج زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ج وزاوية ه ب د
زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية مع البياض الاولى لمساواتها وما وجب ان تساوى اه
زاويتا ا ب د ه ب ج واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد يسمى هذه الزاوية
كما اذا كان خط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه خط المنعكس واما صورة الانعطاف فهو ان نفرض ه الحدقة
و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد وصل الى طرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا
بحيث يكون ما يلي البصر الطف وما يلي المرئي اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سمت الخط وزاوية الانعطاف
هي الزاوية التي بين خط المنعطف مع وضعه على الاستقامة والانعطاف كزاوية ج د ا
فهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مع البياض مساوية لزاوية الشعاع لوازم
كثيرة من رؤية الشجر مع البياض على الشط منتكسا ورؤية العنبة في الماء كالاجاصة ونحو ذلك مما ليس
الآن بيانها فانه خروج عن الصناعة الكلامية لكنا نشير الى ان رؤية العنبة من لوازم الانعطاف … اكثر من
عدد … اكبر من … كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول واما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي
الشعاع والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة خفية فلنفرض خط ا ب عرض النهر وخط ج ب الشجر القائم
على شطه و ه الحدقة ونفرض على ا ب نقطتي د ه وعلى ج ب نقطتي ح ط فاذا خرج من
ه خط شعاعي الى د وآخر الى د مع البياض وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط فلا يكون الزاوية الشعاعية
مع البياض اعني زاوية ه د ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط د ب وان ينعكس الآخر الى نقطة … فتساوي
شعاعية ه د ا وانعكاسية ج د ب حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كالمتوازية …
الحكم على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى رأس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته … لا شعور للنفس بالانعكاس … اعتبارها
الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى الاسفل فتراه منتكسا … لا يقال
من سطح الماء غاية … لا يجوز ان ينعكس الخط من د الى ط ومن … الى ج والا كانت شعاعية ه د ا كانعكاسية ط د ب
وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ج د ب الخارجة عن مثلث ز د … وشعاعية ه د ا اصغر من هذه الخارجة …
زاوية ه د ا اكبر لما ذكرنا … ه د ا المساوية لزاوية ج د ب فيكون اكبرهما … كل من زاويتي
ه د ا ج د ب اكبر من الاخرى هف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كد … الى نقطتين من الشجر كح ط
ج ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء … المشعر الثاني السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك
السمعي كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مؤخره التي
فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها فاذا انحرفت

تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع المشعر الثالث قوة الشم وهي قوة مستودعة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي
الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة تتادى اليه اي الى محل الشم بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط
من الهواء الى القوة الشامة وذلك الجسم وزعم آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية … فلا … تحلل
الى ما جاوره … ولهذا كلما كان … ذي الرائحة وايدوا ذلك بان الرائحة كلما كانت … كان
الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك ان كيفية السائر اضعف من كيفية المؤثر
وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا ينقص وزنه عما كان ولو كان ذلك بتحلل منه
لامتنع ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول والثاني وحصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا
وتارة بكل على الانفراد كما ذكره بعض المحققين … الاولين بحصول … تهيج الروائح وتشمها وكل من
الذكي في التبخير … ونشرها والبرد تكثيفها وتجمعها … على ان الشم بالتحلل قلت لانه ما ذكرتم من الحرارة
… اي بعد الشامة … الاهوية المتوسطة … الرائحة … واتصالا وذلك لانها
لتاثيرها في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة او تاثيرها في الآلة واعدادها للشم الثاني … كثرة
الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلت … وكثرة اللمس … تحللا …
واما … الرائحة منها فلا … مع الاسار الشم … وهو … قطعا على جرم اللسان
واما … العضو … الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة على الآلة المسماة باللعابية العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم
كلها المخالطة للمذوق فيحصل ان يكون توسطها بان ينشر فيها اجزاء من ذي الطعم ويغوص في اللسان … الذائقة
طعمها … في تلك الرطوبة الا بتسهيل وصول المحسوس … الطعوم الى القوة … المحسوس
من غير واسطة وان يكون توسطها بان يتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة … المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة المحسوس
بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هي حالها … الطعوم من الاجسام الى الذائقة بصحيحة
كما هي وان خالطها طعم اما بان يتكيف به او يخالطها اجزاء من جسم … تلك الطعم …
تغيرت … على احد الوجهين ولذلك كان … الذي غلب عليه الصفراء يجد الماء والشراب والشكر … مرا
اي من اجل … الطعوم … فقال بعضهم الطعوم … ذي الطعم
اي مما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا فانما توجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة … وكسائر الكيفيات فالحرارة
انما يعلم وجودها بالحس الذي … وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة النار واما
وجودها في النار فوهم … التشبيه اي … فيها
وعلى هذا الوهم يكون النار حارة في نفسها … ويتلاشى بالتأمل …
للمتحرك مع عدم حرارتها في نفسها والجواب انكار المحسوسات التي علم وجودها … سفسطة ظاهرة البطلان
لا تستحق الجواب باظهار الخلل في مقدماتها فانها مصادمة للضرورة كما مر في ذلك المشعر الخامس اللمس وهو قوة منبثة

المشعر الرابع الذوق وهي في منبث
اي منتشر من شأنه اذا انتشر في
العصب المفروش ع

في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب مخالط كله لبدنه كما ان الهواء المجاور للبدن محرورا او مجمدا بحيث يعتريه كيفية
تفسد المزاج الذي يتم بحوه ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية
ان لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ تتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال اذ فيه متوجه السوداء وكالرئة
فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في اغشيتها الذي يكون لما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم
ليس فيه قوة لامسة لانه اساس البدن ودعمه وعليه نقله فلو كان يحس لتأذى بالحركات ... الا ان يحتمه كلالا
ولذلك كان احساسه بالآفات في الاكثر ... من اجل اشتمالها على الاول ومنهم من قال ان القوة اللامسة اربع متغايرة والدواب
الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت
قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف لا بمعنى كونها آلة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحاكمة فيها فلا يلزم من
سريان اللامسة في البدن انتشارها معه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعهما
في محل واحد جاز اجتماع اللامسة فيها ايضا ... وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى
متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة قوى متعددة لتعدد الذوق كما
يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لم لا يجوز ان يعبر عن هذا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع
واحد من التضاد قوة واحدة على حدة لنتبع الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد مغايرا
للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في سائر الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد
من التضاد فكفتها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المص لظهور ضعفه الثاني من السبعة قوة الذوق في ادراكها منوط باللمس
اذ لا تتصور ادراكه دون ملامسة بين اللسان والمذوق وقد يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فنفيه بقوله ولا يشك انها
غيرها اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر ولانه
من المغايرة كما ان الذوق يضاده اي اللمس باعتبار الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بالملائم من المطعومات التي يستبقى
بها الحيوان ويجتنب واللمس خلق للشعور بالملائم ليجتنب وبمخصصة الحيوان يكسب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها
وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ... اللامسة الواقعة المضرة كما
لا بد له من قوة جاذبة ... الاعتبار ... متضاد ومخالف ولما كان الاحساس عن جميع المنافيات ... دون احتياج
جميع الملائمات عمت اللامسة البدن وقال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تستعمل ... الحواس الخمس حيوانها
الا وقد استكملها في الانسان والاولى ان لو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان وههنا ابحاث ... يحتمل بها هذا
النوع الاول من الانواع الثلاثة هو ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكها بما بتفاوتها في ذلك بما هو بحسب
قوة الممانعة وضعفها فكل ما كان اقوى ممانعة لما يدركه كان اقوى احساسا به وذلك اي التفاوت في الممانعة قوة وضعفا انما هو
لغلظ الآلة ورقتها ... فكلما غلظ الآلة كان اشد ممانعة وعلى هذا الاضعف في الاحساس البصر اذ آلته النور وهو الطف من الآلات
سائر الحواس ثم السمع والته الهواء ثم الشم والته البخار ثم الذوق والته المائع ثم اللمس والته الاعضاء الصلبة الارضية ولذلك

كانت ملائمة او منافرة للذوق وسائر القوى اشد ايلاما فالثاني منها ههنا محسوسات مشتركة اي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج
في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير والاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب
لكل نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب اليه من جعل ... لوجب ان يكون لادراك هذه الامور لها بها انواع مخالفة وقد يجاب عنه
بانها محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة ولا ابتداء فيها الى قوى اخرى كما اشار اليه بقوله فمنها ما هو محسوس بالذات
وقد يتوهم كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوهما وتفصيله ان يقال
ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جسما بتوسط
حرا او بردا وصلابة او لينا والذوق يدرك العظم بان يدرك طعوما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد
... علم ان الذي انقطعت الحبة عنه الذي حصلت الحبة ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس او كلا
ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل على العظم بامر خفية ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام
عظيمة وقد يستعان فيه اي في ادراك بعضها بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون فان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف نسبته الى اجسام
اخرى كان نسبته ... جسم كان بعيدا عنه بالعكس ولو حصل الاحساس بتلك الاحوال من جهة حصل الشعور بكونه
متحركا وكذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة ويرى الشط متحركا مع كونه
ساكنا فانه لما شعر بان حصلت نسبتها الى الشط وما هو من جهة ما شعر بحركتها اسند ذلك الى الشط ثم توهمه متحركا وقد
استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى اخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس
به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصار ... ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا بالاصالة
ولا بالتبعية بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية واطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وهذا هو الجواب
عما ذكر في المباحث المشرقية من ان هذه الامور محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض لا يحس به حقيقة لكنه يقارن المحسوس الحقيقي
وان شئت حقيقة الحال فاستمع لما يتلى ... البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض
ولا شبهة انه ليس ههنا للبياض قيامان احدهما بالسطح والاخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح
بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فعلى ذلك معنى كون الشيء محسوسا بالذات
وبالعرض فانا اذا ابصرنا اللون فهو مرئي بالذات لان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا واسطة ... تلك الرؤية ... كون رؤيته
مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن ... مشروطة برؤية الاخرى ولو ابصرنا المقدار
فهو مرئي بالعرض بواسطة اللون لان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض بواسطة
اللون وهكذا الحال في سائر الامور التي جعلها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة قطعا واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به
البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وصدق نظره ... وعلم ان المقدار مثلا لا ينكشف في الحس ... الانكشاف للون بل ينكشف
الفرق بين معنى المحسوس بالعرض وان وقع ما ذكره الامام من تعدد الاطلاق وهذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المص بايراد
كلمة قد في المعنى الآخر النوع الثاني القوى المدركة الباطنة اي القوى التي يكمل بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة او معينة

الادراك وهي خمس الاول الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي
كالجواسيس لها فتطالعها النفس ثم تدركها ولما كانت هذه القوة آلة للشيخ ادرجها … مدركها وبينها اي يدل على
ثبوت الحس المشترك بالمنبه وجه الاول قوله ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم
بعض المحسوسات على بعضها ايجابا وسلبا مثل ان نحكم بان هذا الملون هو هذا الملموس او ليس هذا الملون فان القاضي
الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضره الخصمان اي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شيء
من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا نسبتها الى الجزئيات لا تدركها
الا قوى جسمانية فلا تدركها العقل فلا يحكم عليها الا بعد قوة جسمانية تدركها ان ترتبها ونحكم فيما بينها ولقائل ان يقول انا
نعلم انا حكمنا بان هذا الانسان ذلك المدرك لهما واحد فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية
ادراك الكليات ثم بعد ذلك جاز ان يكون الحاكم بين المحسوسات هو العقل والا وان لم يكن مدركهما واحدا بطل اصل الدليل
ويقال ان الحاكم لا بد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كان … الا انه مع ارتسام صور المحسوسات فيه وجب ان
يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كالتي يحضرها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون
بالاجتماع في قوة واحدة بل ربما يكتفي بارتسامها في الآلات المستعدة للعقل كالحواس الظاهرة الوجه الثاني القطرة النازلة ترى خطا
مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة وليستا اي القطرة والشعلة في الخارج على الهيئة المدركة خطا ودائرة
فهناك قوة … ما ليس في الخارج وليس الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو حتى اذا ارتفع عن مكانه لم تدركه … في مكان آخر
فقط فهو لا ترتسم هما على الوجه المذكور في قوة اخرى سوى الباصرة وليست تلك القوة هي النفس الناطقة لا تنعكس الانفعالها
عالمة بما هي قوة جسمانية باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك لارتسام في القوة الباصرة
وما ذكر بقوله من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو ادعاء لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز
ان ينطبع في الباصرة صورة المحسوس في حيز وقبل ان تمحى هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان
في الباصرة شوهدتا معا على انها صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة … كذلك … سلمنا ان الصورة
مدركة للحركة … الا على الوجه الذي … والانطباع ما لاستعداد في … حلول الصور
فيها الحلول الاعراض في محالها وهو مما تنازع فيه … الاعراض جسمانية دون الصور الوجه الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن
موجود … صور المحسوسة … ويميزون فيها … فلا بد ان يكون
لتلك … الاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما يشاهد الامور الموجودة وليس وجودها
في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو ذلك المدرك جسماني لا تعلقه بالمادة من الجزئيات لا تدركها الا قوى
جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطلها في النوم ولان الذي … يعرض الحس فوجب ان يكون حسا باطنا ولقائل ان يقول الحق
المدرك لها النفس … الكلي والجزئي … وارتسام الصور التي … غير مسلم عندنا …
ايضا واحتج الخصم الثاني الحس المشترك … جبل من ياقوت وبحر من زيبق … في النوم في جزء من بدن النائم

ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير اما الممتنع ان يرتسم عين الكبير في الصغير كما مر الثاني انا لا نعلم انا لا نشم
الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان بالايدي والارجل كما نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نعقل بشيء مما
ذكرناه بالدماغ ونتكره تنكارا لا انكارا وساعدنا كل عاقل من نفسه قلنا عدم توسط الدماغ ممنوع في الادراك الاحساسي
وما ذكره لا يدل عليه فانا نقول انا ندري الدماغ ليس الا جزء منه اي ليس جزء منه آلة للاحساسات المذكورة كما امضاه … فنقع
الا النزاع لسماجة الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن
الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له وبه نعرف من يرى في نهار ثم نعيب بعضه ولولا هذه القوة وحفظها للصور المحسوسة الغائبة
لامتنع معرفته اي لامتنع ان نعرف المرئي ثانيا انه الذي رئي فيما سبق من الزمان ولاختل النظام ويحتاج الانسان في كل ما يحتاج
بيان معرفة حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا تتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل امر
المعاش والمعاد واثبت وجود الخيال بوجوه ثلثة الاول ان قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها اعني الحس
المشترك غير حافظها الذي هو الخيال قلنا انما يسلم ذلك فيما هو متنوع وكلمة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فقد مر بطلانه
وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول … ولا بد ان يجمع القبول مع الحفظ فكيف نقول القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت
ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف وبنا اي وان القوة
الخيال لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة قد تحكم تارة ولا تحكم
اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة في الحس المشترك فهي مشاهدة كما
في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست كذلك اذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغاير القوتين
بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكره من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان يكون الصور مرتسمة
في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها الثالثة من تلك القوى هي القوة
الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه
والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة والواهمة التي
تحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة التي بينهما … القوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان
مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية
ولا للحس المشترك الرابعة منها القوة الحافظة وهي تحافظ للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة
الخيال الى الحس المشترك فاستغنى في اثباتها عما ذكرنا في الخامسة القوة المتخيلة وهي التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المنتزعة منها وتصرفها بتركيبها المركب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين او انسان عديم الرأس وحيوان نصفه
انسان ونصفه فرس … وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاتها
بضم بعضها الى بعض وفصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها
الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة ينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى

والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها فلها تسلط على مدركات العاقلة ومنازعتها فيها
وتحكم عليها بخلاف احكامها فيحررها القوة العقلية بحسب صارت مطاوعة لها بعد ما تنازعها وليختم هذا النوع الثاني
بابحاث الاول عرفت وجود هذه القوى الخمس الباطنة بتعدد الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية
المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما بما اعتقد وانه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا
صحته قلنا لم لا يجوز ان يكون القوة واحدة والآلات متعددة والشرائط مصدر تلك الافعال فيطلب تعددها الا آخر هو
في مواضع اخرى الثاني محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث واما
الثاني فهو كمنفذ بينهما اسمها سرد على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه اي مقدم البطن الاول لتصادفه المحسوسات بالحواس
الظاهرة اولا والخيال في مؤخره لانه خزانتها التي تحفظها ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير فالوهمية في مقدمه
والحافظة في مؤخره على ما قال الحس المشترك والخيال البطن الاوسط محل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة
بين البطنين لتأخذ من هذه المحسوسات التي في احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الاخر فتتصرف فيها بالتركيب والتفصيل
فيما بينهما في البطنين الاول والاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في
مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وللشيخ في موضع من هذه القوى ادلة اخرى من هنا [illegible] مصادمة المؤدية
الى الاختلال [illegible] المذكورة بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها
اي دون فعل غيرها من افعال سائر القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحل لما كان الامر كذلك [illegible] ابحاث النوع
الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام الذي يعلنا [illegible] في اثبات هذه القوى وتعددها مبني على نفي الفاعل المختار
الموجد لجميع الاشياء [illegible] النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه فيما [illegible] الكلام المتعلق
بالمتكلم وذلك منقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه الاول ما ذكرنا من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل
قولنا زيد انسان وبكل جزئي على [illegible] الاخر اي والحكم بين احد الجزئيين على الاخر كما في قولنا زيد ليس [illegible]
مدركة الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية موهومة ومحفوظة ولا يجوز ان يكون
هذه القوى جسمانية [illegible] وهي القوة العاقلة الثاني وجداني بلا شبهة اني واحد اسمع وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات
فالمدرك لكل واحد [illegible] الثالث ان النفس مدبرة للبدن المتعلق به اي النفس [illegible] الانسان فاعل الجزئيات
من الافعال البدنية ولا بد لها [illegible] في كونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الراي الكلي نسبته الى كل
من احاد ذلك الكلي واحدة فلا يصلح الراي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس مدركة للجزئيات في المباحث
المشرقية [illegible] من حيث هو هو [illegible]
مدرك للبدن الجزئي [illegible] العاقل بان النفس لا تدرك الجزئيات [illegible] ادراك المبصرات حاصل للبصر
وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهة
فلا يلتفت اليه الثاني انه كل عضو هو محل القوة يوجب انه فعله الذي ينسب اليه ولولا ان فعله حصل لما كان [illegible] هذا انا

مطاوعة

كالملكة المشبكة

ان

يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس
دون حفظ المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل الحفظ دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة الثالث
اذا ادركنا الكرة المتشخصة مثلا فلا بد لها اي لادراكنا اياها ان يرتسم في المدرك صورتها المتشخصة بمقدار مخصوص ووضع
معين وهيئة الارتسام اما في المحال اذ ارتسام ماله وضع وحجم فيما لا وضع ولا حجم له اعني النفس المجردة محال فلا بد ان يكون ارتساما
في قوة جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا متشخصا على مقدار مخصوص مجنحا بمربعين متشخصين على وضع معين هكذا
فانا نميز بين المربعين المجنحين ونشير الى كل واحد منهما [illegible] وضع من الاخر على معنى [illegible] صاحبه واحد الجناحين
عن يمين المجنح والاخر عن يساره فلو كان محله اي محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لم يكن [illegible]
كون هذه المحل الذي هو النفس منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام
المعارضة في الجواب عن حجة الخصم ان [illegible] ما ذكره لا ينفي كون الحواس آلات [illegible] النفس هي المدركة [illegible] للجزئيات
في تلك الآلات [illegible] النفس [illegible] الآلات [illegible] انقسام النفس [illegible] وضع وحجم [illegible] آلة الفعل
باتصال الآلة دون المدرك [illegible] اسناد الادراك الى تلك الآلات [illegible] القول الذي لا شبهة عند الخصم
كاف [illegible] في اثبات القوى المذكورة [illegible] اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة
[illegible] النوع الثالث القوى الفاعلة
هي التي [illegible] المحركة على معنى انها مبدأ التحريك [illegible] اما التحريك والاعانة على ما هو [illegible] المدركة [illegible] والفاعلة
ظاهرة وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة والى محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية فاما لجلب النفع
وتسمى شهوانية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمدد الاعصاب وتشنج العضلات فتقرب الاعضاء الى
مباديها كما في قبض اليد مثلا او ترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء عن مباديها كما في البسط
اي بسط اليد وهذه القوة المنبثة في العضلات هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد هو التصور ويتبعها الشوق والارادة
فهذه مباد اربعة مرتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس يتصور الحركة ولا يشتاق اليها اشتياقا
على اعتقاد نفع فيها فيريدها [illegible] الارادة [illegible] فيتحصل الحركة [illegible] الاعصاب ارخائها وانبساطها
[illegible] القسم الثالث
من الاقسام [illegible] الفصل الثالث [illegible] النفس الانسانية [illegible]
وقواها [illegible] تسمى العقلية وباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية والسلبية تسمى القوة النظرية
والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها الراي والمشورة في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل
او يترك تسمى القوة العملية والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر
الحيوانات فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا
جميلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية في استخراج الآراء الجزئية مما يكون بضرب من التامل والقياس فلا بد

تتشنج

مترتبة

هناك من عقوبة كله كان يقال مثلا اصل الفعل كذا وكذا ما هو كذا او حمل شيئ ان يفعل او في شيء ان يترك يكون
صغرى القياس بحصوله كبراه كلية يحصل منهما راي في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى
في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروى فيهما انه لا اعدام ولا اعلام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا
حكمت هذه القوة بهذا الراي تحرك في تبع حكمها حركة القوة الاجماعية التحريك البدن وتحريكه بها اي الفعل الانساني من القوة
العملية الشوقية هيئات انفعالية سببها احوال بدنية هي الضحك التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة
الخفية الاسباب والخجل والحياء واخواتهما من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فيظهر ان النفس
تتأثر من قواها كما انها تؤثر فيها القسم الخامس من الاقسام الخمسة التي سنطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الاول
من موقف الجواهر بل انسبع هو في الخامس في المبحث الثالث في المركبات التي لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس وغيرها يصعد
الى الجو اجزاء اما هوائية ومائية مختلطتين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده خفيف
وليس بخص الدخان كما تعورف في الجسم الاسود الذي يصعد مما احترق بالنار وقلما يصعد البخار والدخان بلا اختلاط بينهما
في الاغلب يعبر حين منهما تكون جميع الاثار العلوية اما البخار فان قل واشتد الحر في الهواء حلل الاجزاء المائية
وقلبها الى الهوائية ونفي الهواء الصرف في الاوان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا او لم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل
ذلك البخار بصعوده الى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقده برودة وتكاثف وصار سحابا وتقاطرت
الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع
والتقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو الثلج وان كان الجمود بعده فهو البرد وانما استدار برودة صغار كالكرة بالحركة السريعة
تحارقه الهواء بمصادمته مع الزوايا اعني جوانب القطرات المتجمدة وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون
كثيرا او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال الصغار صعودا يسيرا
وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمام في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك
يمطرون وقد لا ينعقد يعني هذا البخار الكثير الكائن الذي لم يصعد سحابا ماطرا فهو الضباب المجلل بوجه الارض واما القليلة
اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل ان لم ينقلب الى اجزاء صغار لا تحس بها لقلتها
عند اجتماع شيء يعتد به فاما بلا جمود قبل النزول فهو الطل او معه فهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد تكون
السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام المذكورة وقال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر
من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما خالط السحاب بان يرتفع بخره وادخنه كثيرة مختلط الى الطبقة
الزمهريرية فيكاثف البخار ويصير سحابا وينحبس ذلك الدخان في جوف السحاب متحركة اما الى صعوده بالطبع لبقائه على حرارته
المقتضية لصعوده او الى هبوط للتكاثف اي لكاثفه بالبرد الشديد او وصل اليه فيحدث من حركته اي حركة الدخان وتمزقه
للسحاب صاعدا او هابطا ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك الدخان لطيف وبيانه
والارضية على غلبة في الحرارة والحركة والحلحلة اللازمة عملا اقرب من حب من الدهنية فصار بحيث تشتعل ادنى سبب تشتعل وكيف لا يشتعل

بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ
حتى يصل الى الارض فهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذوب في الاجسام المندمجة
فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرق بها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت
بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله بن خفيف قدس الله سره فاذابت قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا
فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صبيا كان في صحراء فاصابت ساقه صاعقة فسقط رجلاه
ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها وانه اي الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لان الدخان اذا صعد بنفسه حيز البخار المنحفظ
الحرارة التي تصعد بها خلاف البخار فيحترق بالدخان كالشمعة التي تطفأ وتحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل
الدخان الواصل الى الشمعة العليا وينزل النار اليها ويعبر في ذلك الدخان بالشمعة السفلانية فيشتعل بهذه النار فما
كان منه اي من الدخان لطيفا صار شعلا وتنقدح النار فيه حتى يرى كان الشعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان
منه كثيفا لا في الغاية تعلق به النار وتعلقها ما دام من غير اشتعال بل تثبت فيه الاحتراق ودام متصلا لا ينطفئ اياما او شهورا
وتكون على صورة ذوابة او ذنب او قرن او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات والاذناب والنيازك وذوات القرون
وما كان من البخار غليظا اي كثيفا جدا تعلق به النار وتعلقها لا تعلقا تاما سحرت في العلامات سودا او حمرا على حسب
غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت حمرة واذا كانت اغلظ ظهر السواد وقد يقف الذوابات تحت كوكب يدير بها الفلك
معه مشابها اياه فربما كان تحت الكواكب ذوابة او ذنبا او قرنا واحدا او اكثر من واحد وهذه الاقسام التي ذكرناها للدخان
الواصل الى كرة النار اذا اتصل بالارض احرقت ما عليها وسمي حريقا في اللسان الفارسي اذا ارتفع بخار دخاني
وتصاعد حتى وصل الى الجزء الناري من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة من فوق كانت تنبا نارا من السماء الى الارض
فاذا وصل الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما قرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل
فان اتصل الدخان من الاول الى النار فاشتعل الثاني فتيلته واعلم انا نقول فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية
فيثقل فيرجع بطبعها الى الارض او لا ينكسر حره فيتصعد وتصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في الشيخ لان يعوقه في كرة النار
الغالبة على الاجزاء الى طبيعتها تمنعه عن الصعود بعد الطبع فيرجع ويرتد متصادمة كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات
مختلفة كما يرد بعضا دائرة فيهاج على جهات شتى وعلى التقدير فيتموج الهواء وتضطرب فهو الريح مرادها وقيل كلا
اسطوان الريح بحز بارد بتحريك هو هواء الا انه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح
وموضوعها فلا يعرض فيها موضع الخنس ولكن الذي ذكرناه من حال الدخان في تولد الريح كان اكثر مبادي الرياح فوقانية
كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق في الاغلب فقد يحدث ايضا بان يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة
عظم مقداره فيندفع ما يجاوره ويطاوعه ويدافع ذلك المجاور المجاورة فيتموج الهواء ويضعف ذلك الاندفاع شيئا فشيئا
الى غاية ما يضعف وقد يحدث رياح مختلفة جهة مهبها فتتلاقى تلك الرياح الاخر الارضية فتضغط الاجزاء الارضية بينها فيعفه
كانها تلتوي على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي الريح المستديرة على نفسها والاعصار المسمى بالفارسية كرد باد

هذا وقد يقال بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح في الاكثر يلطف مادة السحاب بحرارتها او بتفريقها
ويحركها والمطر يبل الادخنة ويوصل بعضها ببعض فيثقلها ولا يمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر يقل فيها الريح
وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يتصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعيده
والريح تجمع السحاب او تهب [illegible] ببرودة السحاب الحاصلة فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في
عدد الا انهم جعلوا اصولها اربعة بين نقطة المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور
والشمال والجنوب وتسمى التي تهب بين كل اثنتين منها النكباء وانا اقول قد يحدث في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كدائرة تحيط بتلك
الاجزاء بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن الابصار فينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر
لصقالتها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا [illegible]
الى الحس ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية [illegible] على
هيئة الدائرة فيرى جميع تلك الدائرة كانها [illegible] ونور ضعيف ويسمى الهالة وانما لا يرى الجزء الذي يحاذي القمر من ذلك الغيم
لان نور الشعاع يخفي حجم السحاب الذي لا يستره ولا يرى فيه خيال القمر كيف والسحاب يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف
اجزائه التي لا تحاذيه فانه يؤدي خيال ضوئه كما عرفت قيل واكثر ما تدل الهالة على عدم الريح فان تمزقت من جميع الجهات
دلت على الصحو وان ثخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية كثرت فان انخرقت من جهة دلت على ريح
تاتي من تلك الجهة وان [illegible] يوجد سحابان على الصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى حدث هالتان هالة تحت هالة
ويكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء
نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد نقل عن ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح
ورأى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما [illegible] هالة الشمس اذا كثف السحاب [illegible] وحكى ايضا انه رأى حول القمر هالة
قوسية اللون لان السحاب كان غليظا [illegible] اداء الضوء وعرض ما يكون بعرض للقوس وقد يحدث [illegible] ذلك الذي ذكرناه
من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس فيحدث قوس قزح وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة
الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على
الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم تؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا
من ضوء الشمس ولون المرآة وتختلف الوانها اي الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب في الوانها وبحسب الوان ما وراءها
من الجبال والوان ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة وقد ثبت بعض تفصيل [illegible] مما لا يتم الا بعلم المناظر [illegible]
المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي في تنقيحه [illegible] بطلان ذلك الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح
لكننا اي ما ذكرناه منهما رأي الجمهور [illegible] وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه
الحوادث [illegible]
[illegible] كالمرآة [illegible] كلام قال الامام وهذا الذي ذكره لا ينافي

ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يسند الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية [illegible] اخرى لكن هذا الوجه
[illegible] ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجو يدل على حوادث تحدث في الارض فلولا انها موجودة
مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال وانا اقول في البخار المحتقن في الارض [illegible] من مسامها
وينقلب [illegible] بمعونة البرد الذي في باطن الارض ماء وينشق [illegible] منها وتسمى العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل
المدد بعد المدد كان الفائض يجذب اللاحق ضرورة امتناع الخلاء فان البخار اذا صار ماء وفاض من وجه الارض وجب ان يجذب
الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فيصير هو ايضا ماء ويفيض وهكذا استتبع كل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازي وماء
العيون الراكدة يحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يطرد تواليها
سابقها هذا الكلام ينافي ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء [illegible] السيلان [illegible] الاجزاء [illegible]
الى وجه [illegible] الركود [illegible] الآبار [illegible] ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل
الارض عن وجهها صادفت منفذا [illegible] سميت بئرا وان جعل سميت القناة ونسبة القنى
الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان [illegible] الآبار والعيون الراكدة [illegible] الماء [illegible]
يمنع سائر الاجزاء عن الظهور واذا نزح [illegible] تلك الاجزاء واندفعت الى الخارج وقد استدلوا على ان هذه المياه متولدة من اجزاء
مائية [illegible] على الارض [illegible] البخاري الذي [illegible] الا ان الاول اولى
لان مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج والامطار وانا اقول في البخار والدخان المحتقن في الارض [illegible]
ويريدان الخروج منها بقوة [illegible] فتتزلزل بها الارض [illegible] الزلازل [illegible] وكان مسامها
[illegible] وكذلك قلت الزلازل في الارضين الرخوة واكثر [illegible] وقد يخرج البخار
والدخان [illegible] وقد صار نارا [illegible] المحركة [illegible] الاشتعال [illegible] وربما قوي
المادة على شق الارض فيحدث [illegible]
[illegible] فلذلك الجبال [illegible] المطر [illegible]
وانا اقول [illegible] الارض [illegible] في الهواء [illegible] الكبريت [illegible]
الى الطبقة [illegible] الكواكب [illegible] ذلك الموضع [illegible]
وذلك [illegible] بعبارة جامعة [illegible] ما ذكرناه في الفصل الثاني وفي المرصد الاول [illegible] الفلاسفة حيث نفوا
الفاعل المختار [illegible] الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى [illegible] الاجسام بالصور [illegible] الاستعداد في موادها
[illegible] الصور [illegible] المناسبة [illegible] المخالفة [illegible] في الاجسام العنصرية
واسندوه بالاخرة الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون [illegible] الاجسام متجانسة [illegible] الجسمية لتركبها
من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما [illegible] الاختلاف للاجسام [illegible] الاعراض بفعل الفاعل
المختار فالاجسام على رايهم متوافقة في الحقيقة [illegible] الامور الخارجة [illegible] اجمعوا [illegible] الاجسام

عن الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض التي تركبت منها الجسم محدثة بالمعنى قطعا فتكون الاجسام ايضا كذلك اي محدثة
بالمعنى وقد سبق في الفصل الثاني من المقصد الاول من هذا المرصد انه لا محصل لمن ذهب الى ان الجواهر الافراد من جملة
الاعراض واحوال جعله الجسم وهو مبني على ان الاجسام متماثلة بالحقيقة في الصورة فيكون منشأ اختلافها ما اجمعوا عليه من ان اختلافها
في الحقيقة وعالقتها بالامور الخارجة الحالة فيها

المرصد الثاني في عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد

المقصد الاول في ان الاجسام محدثة وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او
قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس ... اما ان يقول احد منهما ولا يقول بل
يتردد ويتوقف فيه ... احتمالات الاول انها محدثة بذواتها وصفاتها العرضية وهو الحق وهو مذهب الملّيين كلهم
من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها وهو مذهب ارسطو ومن تبعه من متاخري الفلاسفة
كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة
بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة
قطعا ضرورة ان كل حركة مشخصة مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم
ايضا لان من مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة سرمدية من الازل الى الابد لا سكون لها اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية
نوعها وذلك لان المادة عندهم لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فتكون نوعها
مستمر الوجود متعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية بجنسها وذلك لان مادتها لا تخلو عن صورة ما نوعية ...
لا ابدان يكون منها واحدة ... الصورة ... فيكون جنسها مستمر الوجود متعاقب
انواعه مع الصور المشخصة ... الصور الجسمية والنوعية والاعراض المشخصة المتعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض
الصور النوعية العنصرية كان يكون ... النوع ... مستمر الوجود متعاقب افراده المشخصة ...
الكون والفساد ولا امتناع ... في استمراره ... المركبات ... متعاقبة ...
انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من
قال انه جسم واختلفوا ... فقيل الماء الذي هو المبدع الاول ثم ابدع الجواهر كلها
من السماء والارض وما بينهما ... الكتب الالهية ... ان الله خلق جوهرة
ونظر اليها نظر الهيبة ... فصارت ماء ... البخار ... الدخان فحصل
من زبدها الارض ومن دخانها السماء ... وحصل الهواء ... النار ... وحصل
العناصر بعضها باللطافة وبعضها بالكثافة ... فاجتمع من ... كل ... من جنس ...
... وهذه الاصطلاحات في بيان حدوث
العناصر ... النور والظلمة ... تولد العالم
امتزاجهما وقال ... النفس ... والهيولى وقد عشقت النفس بالهيولى ... الجسم

والعقل

والعقل عليها المفصل من اختلاطهما انواع المكونات في تعديه العشق بالباء لتضمينه معنى اللصوق والولوع ولاجه ...
وصل الى الوحدة فانها ... فصارت نقطة ... وضاع واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط
فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يعلم من ظواهرها مقاصدها
الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان ... الاحتمالات
بالنظر الى بادي الراي الخامس التوقف في الكل اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه
مع ... وهو مذهب جالينوس اذ حكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني
ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد ظهر فيه ... من سلطان زمانه
تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك المسلك الاول وهو المشهور المبني
في اثبات هذا المطلب الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة
الثانية فظاهرة لان عدم خلوه عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان
الاجسام لا تخلو عن العوارض ... اشارة الى ما عرفت في بيان ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض ولا اظهر
انه قد سبق اي في المقصد السادس من هذا المرصد ان لا وجود للاجسام بدون التمايز بينها لان كل موجودين لا بد ان يكونا
متمايزين ... بالضرورة ... ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل الجواهر المفردة التي يتالف
الاجسام منها والاعراض حادثة لما بيناه ان الاعراض لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث ... ان التمايز بين الاجسام لا
يكون الا بالاعراض ... الثاني من
الوجهين ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث اما قلنا الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن
الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون هو الكون الثاني
في المكان الاول وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك ... الجسم في اول زمان
حدوثه ... انه ليس متحركا ولا ساكنا ... في المكان الاول ولا في المكان الثاني ... الكلام
في الجسم الباقي ... عن الحركة والسكون ... الجسم حادث فلا نقض ... وهذا السؤال على طريقة المناظرة كان
... وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه الاول ان ماهية الحركة هي المسبوقة بالغير اي
ماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل هي الكون الثاني في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحال
الاولى الكون الاول ... والازلية تنافي المسبوقية بالغير وبينهما تناف بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث ...
الماهية ... في ضمن الجزئيات ... منفردا عن الجزئيات ... الحركة الا
... في الازل لان كل جزئي منها ... فلا يوجد ... في الازل
ماهيتها حادثة ... الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فجميع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية
في الازل فلا يوجد في الازل حركة اصلا ... تلك الحركة ... واعترض عليه ...

محصورا فاجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد منها شيء منها حالة عدمه فلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان
تلك العدميات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس بوجه من الوجوه من اجزاء الازل وقت سقط
فيه شيء من تلك العدميات التي لا بداية لها بوجود شيء من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في
كل جزء منها حركة وانقطع فيه ما عدم سابق لم يكن هناك تحدد بل الان الوهمي ماض عن ادنى الازل فحسب ابتداء وقت معين اجتمع
فيه حتى الحركة مع عدمها وقد يذكر بعبارة ان السابق حدوث الحركة وجوده اخره بانها الى ما ذكرنا وانما يختلف العبارة دون المعنى
مركبا ها وذلك مثل ما نقل من انه ان لم يوجد شيء من الحركات الازلية كان افرادها كلها حادثة وان وجد شيء منها فذلك كان
مسبوقا بالعدم كان كلا ازليا مسبوقا بعدمه وان لم يكن مسبوقا بعدمه كان تلك اول الحركات فيلزم ان لها بداية وما آل ذلك الى الوجه الثاني
وبهذا حدوثات الحركة اذا كانت حادثة كانت ابتداء لها كذا واما الى الوجه الثالث فاعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا
الى انه موصوف بحركة معينة ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزء منها مسبوق بجزء منها لا الى اول ما
صونا له وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي
لا نهاية لها لاعدادها لا يستلزم حدوثه لكون الحادث قبله ما فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تلك الحوادث المتعاقبة
لا نهاية لها حتى يتم لنا ان يقول الجسم لا يخلو عن حوادث سابقة وكل ما لا يخلو عن حوادث كان حادثا والا لزم وجود الحادث بلا حوادث
عن تلك الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها
في مباحث ابطال التسلسل وتقريرها هاهنا ان يقول في سلسلة الحركات متعاقبة بلا نهاية لو كانت لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة
مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين
الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى ما لا نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من
اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هف وان لا يوجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد
بازائه من الناقصة جزء فيقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزائدة انما يزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي
متناه بلا شبهة فيكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهيهما في تلك الجملة فلو كانت الحركات غير
متناهية كانت متناهية وما يستلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه اي على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل
سؤالا وجوابا فلا نعيده دفعا للاملال الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها هنا ان الحركات
سابقة لوجود اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ونجعلها ابا واما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية لامكن لنا ان نجعل من
يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا معلوما لهذا الجزء في جملة السلسلة التي لا تتناهى مسبوق اي موصوف بالمسبوقية
وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الا الاخير سابق ومسبوق بحسب الغرض اذ المفروض لا تناهي السلسلة فكل واحد من اجزائها الا الاخير
بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة وعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق
من غير عكس كلي فالاخير المذكور يكون عدد المسبوقية اي المسبوقات فيها ازيد من عدد السابقية اي السابقات بواحد وانه ممتنع لانهما متضايفان
متضايفان بحسب تكافئهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما شاوي عدد

للاجزاء

وبها قطعنا في المسلك الثالث ... سيرد عليك كلام فيه

موصوف

المشهور

المشهور في عدم تناهي الحوادث ان كل واحد منها ابتداء الا ان يعتبر الاعتبار الذي يعقب الوصف لو كانت السلسلة متناهية كان هناك
سابق ليس بمسبوق فكانا الا اصابة وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة
فلانه وجودي لما تقدم في مباحث الاين من ان حقيقة الكون ضرورية معلومة بمعاونة الحس فكذا انواعه الاربعة لان حاصلها
عائد الى الكون في المكان باعتبارات عارضة مثل كونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق وانكار بعض بانالت عدمية كان وجوديا اي موجود
قديم يمتنع زواله ومن ثمة قيل القديم ينافي العدم لانه اي القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان
مستندا الى واجب بالذات بطريق الايجاب والا لكان حادثا ولا يكون ذلك الواجب الذي استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر
من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره اي تاثير الموجب في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان
ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم حينئذ من عدم المعلول انتفاء الاثر لزم انتفاء المؤثر ويكون عدمه
محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا كان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط
ايضا ونعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب
بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المسمى بالقديم لزم عدم الواجب هف واذا امتنع عدم
هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه فظهر امتناع زواله واما بطلان اللازم
فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء بعضها الفلكيات حركتها دائمة عندهم وفي العنصريات
حركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة
كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحركة ما صح على الاخر وذلك لان الحركة عبارة عن حصول الاجسام فيما يتلوه ويصح
على كل جزء منه اي من البسيط ما يصح على الاخر فيصح ان يماس يساره ما ماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة ولما تركبه
من البسائط فيصح على بسائطها اي مماستها الاخرى وما هو الا بالحركة وبالجملة نعلم بالضرورة ان تبدل الوضع غير واجب للبسائط
لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها ونعلم ايضا بالضرورة ان ما من جسم الا ويمكن ان يعاد المحاذي الذي خلفه
ان يمينه وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة لا يعتد بها المسلك الثاني وهو لبعض المتاخرين كالاصفهاني
للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون كون اخر الى ما لا نهاية والثاني باطل بقسميه اما
الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا بالذات فان وجد له كون غير مسبوق بآخر اي يكون اخر لزم القسم الاول لان
ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الثاني
لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فيجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية وعلى ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون
لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون في الازل وتبين ان القسم الثاني يحتاج الى هذا البيان لانه دائما لو وجد له كون غير مسبوق بآخر
كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما يحتاج الى البيان هو القسم الاول لان هذا الكون الذي ليس بمسبوق فاما ان
يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون في الازل او يجب له كون غير مسبوق وهو القسم الاول ولو لم يستمر لكان قبل كل كون
كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون ولا يتم الكلام واما بطلان التالي فاما القسم الاول فهو قدم الكون

الغاية

ايضا

لكان

على ... البسائط ... اوضاعها

بمنزلة ما يشابه حدوث السكون واما القسم الثاني وهو ما يثبت الاكوان الحاصلة لا بداية لها فالمطلوب وطريقه التصادق عن بعضها
موا فيه ببطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك طرحا للمؤنات كثيرة كما في المسلك الاول من بيان كون السكون
وجوديا اذ قد اختلف فيه وذهب المحققون الى انه عدم الحركة عما من شانه الحركة فيحتاج الى زواله لان اعدام الحوادث تزول
بوجود اتها مع كونها ازلية فان الكون الذي ذكره في هذا المسلك لا شك في انه وجودي بلا خلاف فيمن بيان ان الجسم لا يخلو
عن الحركة والسكون فان قيل ان اريد بحدوث الاجسام حركة لا سكون لان كلا منهما اقتضى الحدوث بالغير فلا تصح انضمامه شيء
منهما في الازل دون سقوط قولهم السابقة والمسبوقية في الحركة بالوجه ان الاجزاء الا ان الوهم في الخارج هو اي الحركة كون واحد
مستمر من المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر
الموجود الذي كان لا يتصل في ما اخذ الحركة هو الذي يدعي انه قديم لا المعنى الاول فاما المسلك الثالث للامام الرازي ذكره
في المحصل ونسبه الآمدي الى بعض المتأخرين من الاشاعرة وهو نص ماخوذ من المسلك الاول والمؤنات التي كانت فيه باقية فيهما
بحالها سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والثاني باطل بعين ما ثبت
فرهم سابقه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين فلا نشتغل بهذا المؤنة المسلك الرابع انه كل جسم ممكن لانه
مركب اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكل من اجزائه غيره وكل ما كان كذلك هو ممكن ولا حاجة في اثبات ان الواجب الوجود
واحد لا شريك له في جسمية فهو مركب فلا يكون الجسم واجبا ممكنا وكل ممكن هو موجود فله موجد ولا تصور الايجاد الا
عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث العلم من انه لا يجوز للامام الرازي اسناد القديم الى السبب الموجب كما لم يجوز
اسناده الى المختار ومن ههنا يعلم انه على ما اخترناه وقد ذكرنا المسلك الخامس ان الاجسام محل الفاعل المختار لما سبق في الصفات اي
صفاته ومكون الاجسام حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان حدوث
العالم كله من الاجسام والمجردات وصفاتها على الاطلاق والا ولى فانما يفيدان حدوث الاجسام وصفاتها وتحتاج في تعميمها الى نفي
المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعل عين الاول والحقه المؤنات واما السادس فهو في حكم الاول فيما قد شابه المسلك
السادس الجسم يمتنع به الحادث في موضع ترى لما تشاهده من حدوث الحركات العامة منه وتجدد الاعراض المحالة فيه كالاضواء والالوان
والاشكال وغيرها ولاسيما فيما قد علمت من الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث احتج الخصم على القدم بشبهة
اربع الاولى في معنى تحرر من العلة المادية ان العلة المادية قديمة والاحتياج الى مادة اخرى لما عرفت ان كل حادث مسبوق بالمادة
وتقرير اي لزم التسلسل المؤدي الى نهاية المادة لانه عن الصورة الجسمية والنوعية لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه بأسرها
قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لانه كون المادة قديمة فانما يكون قديما بعد ثبوت وجوب
الاحياء والاستعداد المقتضي لوجود الحوادث كما سلف فيمن فرع الايجاب بالذات وستبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف
الخامس فلا لا تم انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال
الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده فبطله العالم منها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين
ما فرض عدمه وما يقتضي ذلك الزمان لا الحركة التي هو مقدارها فيكون الجسم الذي هو محل الحركة والجواب منع ان

التقدم

علم

التقدم بالزمان اي لا نم معنى التقدم الزماني فلا يتوقع وجود الزمان بل هو عين تسليم وان سلم بحقيقة في الجملة فليس تقدم عدم الزمان
على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعني التقدم بالذات لا بالزمان زائد
عليها فلا محذور ح الشبهة الثالثة وهي العمدة عندهم في اثبات مطلوبهم وماخوذه من العلة المؤثرة ان يقال فاعلية الفاعل للعالم
اي تاثيره في ايجاده اما دائمة ويلزم من قدم العالم بانه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث
مختص بذلك الوقت كما اي لو توقف على شرط لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعل بذلك الوقت
دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه
بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له من شرط اخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته دائمة
كان الاثر دائما لانه اذ لا تصور تخلف الاثر عن الفاعل بجميع في وقت مع علم حصول الاثر فيه ومن تقرير هذه الشبهة بعبارة اخرى
ابسط منها جميع ما لا بد منه في الايجاد ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف
على شرط حادث فلم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا
كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا وننقل
الكلام الى ذلك البعض فنقول هذا الحادث في ايجاده لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع
ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم ذلك الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات
ويتوجه ان قد يذكر في الجواب عنه وجوه الذي يصلح للتعويل عليه وجهان الاول النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده
فنقول فاعليه الفاعل القديم لهذا الحادث ان كانت قديمة لزم قدمه وان كانت حادثة توقفت على شرط حادث يجري فيه الترجيح بلا مرجح والكلام في
هذا الشرط الحادث كما في الاول ويتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما لا يقال انه
اي الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية كل منها مسبوق باخر لا الى نهاية وتسلسل هذا
التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول لا يمكن الفارق من صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه
لا يدفع النقض لان التسلسل في الامور التي ذكرتموها وجدت سواء كانت مجتمعة او متعاقبة كما وقفت عليه وان نقضتم نقول اذا جاز
جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث
العالم عن المبدأ القديم مشروطا بالحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم فان قيل ذلك اي تلك الشروط المتعاقبة لا بد لها من محل
فلا بد من مادة يترتب استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها المقتضية للحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد
فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم اي ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور ترتب الشروط المعينة
في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ذلك الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون
تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة ومتواليها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي فيما لا يزال الى ما هو شرط اي الى
تصور هو شرط لحدوث العالم الجسماني فلا يتم لكم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الا ان يقال كل حادث له مادة وتلك المادة لا تخلو
عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها الوجه الثاني ان يرجح الفاعل المختار عن الاخر

متعلقة به على الآخر إنما هو بمجرد الإرادة ولا حاجة معه أي في ذلك الترجيح إلى داع مرجح مثل [illegible] كما علم تحقيقه في مثال الطريقين للهارب
من السبع وقدحي العطشان فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الإرادة المتعلقة بالمعدوم وقد يقال هذه الإرادة المستلزمة لوجود
المقدور إن كانت قديمة لزم قدم المقدور وإن كانت حادثة احتاجت إلى إرادة أخرى أو شيء آخر حادث فيلزم التسلسل وأجيب بأنه يجوز
ترتب الإرادات أي ترتب تعلقات إرادة واحدة [illegible] إلى لا أول [illegible] تعلقها [illegible] مخصص
لكون التعلق [illegible] بالتدبير فيها والتنبيه في مثل هذه الأوهام في أمثال هذه المقامات الشبهة الرابعة صحة العالم
أي إمكان وجوده لا أول لها وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي فإنه يرفع الأمان عن البديهيات لجواز
تحول الواجب والمحالات إلى الممكنات وكذا صحة تأثير الباري فيه أي كذا إمكان تأثيره في العالم لا أول لها وإلا لزم الانقلاب المذكور
ومع صحة أن يحكم بإمكان وجود العالم في الأزل من الصانع وهو [illegible] أي لا أول للمتكلمين على امتناع وجوده فيه [illegible] أنا
بعد ثبوت إمكان وجوده وصدوره [illegible] الوجود الذي هو [illegible] عليه [illegible] لا يليق بالجواد المطلق
الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا [illegible] ولا يلزم تعطله والجواب أي [illegible] من صحة الوجود ولزوم التعطيل
كلام خطابي لا تعويل عليه [illegible] صحة الأزلية لكن الحادث بشرط كونه حادثا
فإن الإمكان [illegible] إذا أخذ [illegible] الحادث من حيث
كان إمكانه أزليا وأمكن [illegible] لم يكن إمكانه [illegible] أن يكون إمكانه أزليا

المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث [illegible] في بيان حدوث
السكون [illegible] العدم [illegible] حيث [illegible] العدم حيث كان
متصفة به [illegible] العدم [illegible] الوجود [illegible] العدم [illegible] جاز عليه العدم [illegible]
[illegible] القدماء [illegible] ذلك إلا الكرامية [illegible]
[illegible] بحدوث الأجسام [illegible] على ذلك [illegible] امتناع [illegible] الأعراض والكرامية [illegible]
في الأجسام [illegible] الجسم [illegible] على [illegible]
[illegible] المذكور [illegible] فلا حاجة إلى إعادتها

المقصد الثالث الأجسام باقية خلافا
للنظام [illegible] الأعراض [illegible] الأجسام إلى [illegible]
[illegible] الأشاعرة [illegible] الضرورة [illegible]
[illegible] الضرورة [illegible] بالأمس [illegible] الأرض والسموات [illegible] اليوم [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الآن [illegible]
[illegible] الأجسام [illegible] الحس [illegible]
عليه [illegible] الأعراض [illegible] الأشاعرة [illegible] هناك أمثال
متجددة [illegible] الأجسام [illegible] الأعراض قلنا [illegible]

لا يتم ذلك الجزم [illegible] في الحكم [illegible] بمجرد العقل حاصل بلا شبهة في الضروريات البديهية
لا يطلب [illegible] بمجرد العقل [illegible] الطرفين [illegible] وذلك هو معنى البديهي المرادف للأولي
[illegible] الأجسام [illegible] الموت [illegible] لا يجتمعان
[illegible] على [illegible] على موضوع واحد ولا يرتفع
السحر والشعبذة والسفسطة [illegible] اتحاد [illegible]
بالضرورة العقلية [illegible] النظام [illegible] الأعراض [illegible] على
[illegible] النظام والكرامية [illegible] الأعراض [illegible]
على [illegible] النظام في الأجسام [illegible] الجواهر [illegible]
من الأعراض [illegible] الأعراض [illegible] الأجسام [illegible]
بالضرورة [illegible] الحرارة والبرودة [illegible] الكرامية [illegible]
[illegible] الأعراض [illegible] الأجسام [illegible] الأعراض على [illegible]
[illegible] الشرط [illegible] الشرط
[illegible] الأعراض [illegible]
[illegible] الأعراض [illegible] الأجسام [illegible] بالضرورة [illegible]
وأما الجواهر [illegible] الأعراض [illegible] الأجسام [illegible] العرض [illegible] بالفناء
[illegible] الأشاعرة [illegible] البقاء [illegible] الفناء [illegible]
[illegible] في الأجسام الدليل الدال على امتناع الفناء [illegible] البقاء [illegible]

المقصد الرابع الجواهر
يمتنع عليها التداخل أي [illegible] في المكان والوضع [illegible] الامتناع [illegible]
بالضرورة كما ذهب إليه [illegible] الجواهر [illegible]
بالضرورة [illegible] الجواهر [illegible] الجسم [illegible]
الواحد من [illegible] العالم [illegible]
[illegible] العقل [illegible] العقلاء على امتناع التداخل وأما النظام [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] التداخل [illegible]
[illegible] الضرورة [illegible] كان [illegible]

المقصد الخامس وهذا الجواهر [illegible] في حال واحد [illegible]
[illegible] الجواهر الواحد [illegible] الأول [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الجواهر [illegible] الجسم الواحد [illegible]

ولعل ذلك الذي اورده في اثباته بحسب تحقيق القصور ره عبارات مختلفة تصوره الطالب الراهن تصويرا واضحا فان شئت من ذلك
الذي جعله دليلا ليس باوضح من المطلوب فكيف يصح الاستدلال به تنبيه هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز
واحد ضدين كما سمي العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضي اطلاق
اسم الضد على الجواهر وكانه راعى في المضادة تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر فلا [illegible] وجوزه
الاستاذ ابو اسحق وهو بحث لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء
من المعاني اذا لم يخرج ذلك واعلم ان الحكماء خلافا فيه بامتناع الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا فمنهم من
نعم وقال الاخرون لا وهو ايضا بحث لفظي يرجع الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع
لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفي بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على المادة العنصرية والاصطلاح
المشهور على الاول **المقصد السادس** الجسم لا يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض
مع ضده ان يكون له ضد فلا يخلو الجسم عنهما وجوزه بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس
الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها بعد اتصافها بها في الازل ثم بعض العاملين بان الاجسام [illegible] ونحوه نصفها وجوزه اي
خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فقالوا يجوز خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة الباقين تفصيل
فالبصرية منهم يجوزه في غير الاكوان والبغدادية يجوزه في غير الالوان اما المتكلمون اي الاشاعرة فمنهم من بنى على ان
الاجسام متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما تتمايز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها
فلو خلا الجسم عنها بالكلية لم يكن ذلك الجسم متميزا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيرها بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين
والمطلق لا وجود له الا في ضمن المعين انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال انه ان كان
الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا وهو المتنازع فيه اي امتناع الخلو
ثم اي المتكلمين [illegible] بعد انه دان [illegible] الاجسام لكنه [illegible] في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر
من [illegible] تركب الجسم من العرض [illegible] ومنهم من احتج عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون
كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا يعم [illegible] عرض سوى الحركة والسكون فالخلو
الجسم عنه وعن ضده فان قيل [illegible] عن الالوان والطعوم واضدادها بما ذكر لا يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان
وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن جميعها الا ان يقاس البعض على البعض وهو قياس بلا جامع [illegible] فاضعف
من ذلك الضعيف ان بعضهم حاول تعميم الاحتجاج المذكور وقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر
الاعراض بالقياس عليها وهو قياس فاسد اذ لا جامع بينهما وبعضهم [illegible] اثبات المدعى وقال اصحابنا الاشاعرة
والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله بعدم الخلو [illegible] عند الاشعري وامتناع
زوال العرض لا يطرا الا بضده عند المعتزلة فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ضعيف [illegible] مع ظهور الفارق وانما كان
اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه [illegible] ما احتج المجوزة للخلو بوجوه [illegible] الاول لو لزم من وجود

الجوهر

التجويز وجود العرض لكان الرائي مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار والجواب ان هذا لازم عليكم
في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الحي وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون
احداث العلم النظري بمسائله بعينها وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحي والنظر عند احداث الامور
الموقوفة عليها فما هو جوابكم في صورة الالزام فهو جوابنا في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام السابق لا يتجه على من يسند النظر
والعلم المستفاد منه الى العبد وكذا الدليل الثالث كما ذكره الآمدي من لزوم العلم بالمنظور فيه عند استفادة الاوقات المنتجة منه
الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات اي المعلومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها في
نفسها غير متناهية لتناولها الواجب والممكنات والممتنعات وكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه
لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان سيق والظاهر ان يقال لا يسبق عنه علوم غير متناهية فلو وجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض
وضده ان يقوم به بازاء كل علم يسبق عنه ضده فيلزم حينئذ اتصافه بصفات غير متناهية العدد وكذا الحال في القدرة ونحوها
كالارادات فانه لما جاز ان يخلو العبد عن العلم بما لا يتناهى من المعلومات فانه لو كان الخلو لم يعرض
من جواز اعتبار في هذا الالزام الذي ذكروه انما يلزم من يجعل كل معلوم له علم على حدة ويجعل مع ذلك ان وجود الاشياء
المتعلق لا اعتبار فيه ولا فنقول بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعل نفس التعلق للصور موجودة واجاب
الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة وان كانت مختلفة المتعلقات اي بان ضد العلوم المتعلقة التي
لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا يجوز والزم الاستاذ على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في
محل واحد اصلا واجاب بان ترك تعلق المعلومات الا شيء غير متناهية فلا اشكال لا يقبل الا علوما متناهية لامتناع وجود
ما لا يتناهى مطلقا والذي يعلمه الا اشياء من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهى ان يتصف باضداد غير
متناهية لان ضد العلم انما يكون بدلا من ذلك المحل فيلزم بلا قال الآمدي هذا اسد من جواب الاستاذ فان المص واعلم ان
هذا الجواب انما يتم بوجوده لا متناهي ببدل كما امتنع وجوده معا لكنه بشرط وجوب بان لا يلزم اتصاف العبد بصفات
غير متناهية على سبيل البدل وليس ينحصر الا الحاصل ذكره وقع مع ما قبل في الاوقات فناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني
بانه قد يكون امرا واحدا ما ينتفي عنه من العلوم التي لا تتناهى يضاد على وجه التضاد لجميع تلك العلوم المتعددة ولا استحالة
في ذلك كالموت والنوم فانهما يضادان لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ان يتضاد شيء واحد ما عدا العلم
الحاصل الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده الطارد للون له اصلا وكذا هو خال
عن الطعوم المتضادة كما مر الاشارة اليه والجواب منع عدم اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه او المراد ان المشفف الذي
للهواء والماء امر وجودي هو ضد اللون المطلق لا عدمية منهم اي من المتكلمين من قال قبول الاعراض الثابت للجواهر
معلل بالتحيز للدوران فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للمدار وقيل لا الدوران كل منهما مع الآخر
فليس استناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف اذ لا واحد من المذهبين يركن اليه ولا دليل قاطعا في شيء منهما **المقصد السابع**
الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد المعارضة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد

لكونهما متضادين عنده وقال الرضي ... ان لكل علم محلا من القلب غير الآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد ح

المجرد عنها ان جاز الخلاء والمراد ان ما هي الا ابعاد لا موجود على امتناع الخلاء فالمثبتين [illegible] ذهبوا الى انها ممكن [illegible]
وانما قلنا اثبتنا بها الوجوه الاول في وجود بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ [illegible] خطا غير متناه وخطا
اخر متناهيا [illegible] في وضع الاول اى يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم [illegible] الخط المتناهي حركة
مع ثبات احد طرفيه في جانب المسامتة من الموازاة ومائلا الى جهته اى جهة الخط الغير المتناهي مسامتة اى يصير بحيث [illegible]
وذلك اعنى حصول المسامتة بسبب الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة
عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك [illegible] مسامتة [illegible] ان يقاطع الخطين لا تتصور الا على [illegible] فيكون في الخط الغير
المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة [illegible] اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها
اى فوقها من جانب المتناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية يحيط بها الخطان
عند الطرف الثابت من الخط المتناهي [illegible] احد الخطين [illegible] على وضع الموازاة والاخر [illegible]
على وضع المسامتة [illegible] هناك خط اخر كان منطبقا على [illegible] الحركة [illegible] احد طرفيه على [illegible]
ان يعرض للخط المتناهي [illegible] موازيا للغير المتناهي [illegible] مسامتا [illegible] زاوية
الخطين [illegible] اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى [illegible] كل زاوية [illegible] الخطين
يمكن تنصيفها بخط مستقيم [illegible] كل واحد من النصفين زاوية [illegible] وهكذا الى ما لا نهاية له
على ان الزاوية المسطحة [illegible] كانت الزاوية
اصغر كانت المسامتة مع نقطة فوق [illegible] لو فرض نقطة هي اول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة
معها انما تكون بزاوية [illegible] النصف [illegible] يوجد المسامتة
لزوال الموازاة قطعا وتلك المسامتة مع نقطة [illegible] اول نقط المسامتة وهكذا فلا يمكن
ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقط [illegible] المسامتة [illegible] الحركة [illegible] ينقسم الى جزء سابق وجزء لاحق
فحال ما وصل الجزء السابق يكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا [illegible] الوجه [illegible] لو وجد بعد غير
متناه لامكن الفرض اى المفروض المذكور واللازم باطل لانه يستلزم [illegible] امتناع المسامتة او وجود نقطة هي اول نقط المسامتة
اذ مع ذلك الفرض [illegible] المسامتة [illegible] اول نقط المسامتة [illegible] والقسمان
باطلان [illegible] تلك النقطة [illegible] وما امتناع المسامتة [illegible]
الموازاة بالحركة يستلزم وجودها [illegible] على ذلك الفرض [illegible] المتناهي [illegible]
تحرك الى ان صار [illegible] نقط المسامتة [illegible]
وسماه برهان الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اى لا نم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن [illegible] خطا اخر متناه يكون
موازيا للاول [illegible] حركة [illegible] يكون بعض [illegible] محالا في نفسه ويكون كل واحد منها ممكنا و اجتماعها
كاجتماع [illegible] ممكنا [illegible] على احد الوجهين ويكون [illegible]

برهان الموازاة

[illegible] الذي لا يتناهي ويكون كلا منهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما [illegible]
كل واحد من الامور المفروضة ومجموعهما انه ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيهما ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك منع
[illegible] واعلم ان من المفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة
كالمفروض الهندسية من تطبيق خط على خط ووصل خط [illegible] دائرة [illegible] تحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان
يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنع [illegible] على منع امكانه
على ذلك التقدير [illegible] نقطة هي اول نقط المسامتة [illegible] بطلان التالي [illegible]
بطلان التالي [illegible] الكرة [illegible] الخط الذي لا يتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة
لان المسامتة انما تكون بزاوية [illegible] الا وكل نقطة تفرض كانت المسامتة مع
ما فوقها قبلها [illegible] والجواب عن هذا [illegible] المسامتة لها اول [illegible] حادثة [illegible] ضرورة [illegible]
التي حدثت المسامتة معها [illegible] امتناع اللازم [illegible]
[illegible]
[illegible] المسامتة [illegible]
الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة [illegible] اول نقط المسامتة [illegible]
[illegible] ان المسامتة [illegible] الموازاة [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] يمكن [illegible] مسامتة [illegible]
حركة نصف قطر الدائرة على [illegible] الحركة الى [illegible] الحركة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] بالفعل [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible] المسامتة [illegible]
اول نقطة [illegible] الخط الغير المتناهي [illegible] الخط المتناهي [illegible]
المسامتة [illegible] الخط المتناهي [illegible] حدوث المسامتة [illegible] زمان [illegible]
[illegible] المسامتة [illegible] زمان [illegible] نقطة هي
اول نقط المسامتة في الوهم [illegible] المسامتة حال الموازاة [illegible] حركة [illegible] زمان [illegible] المسامتة
حاصلة [illegible] الزمان [illegible] فكذا المسامتات [illegible] وكل واحد [illegible]
[illegible] نقطة [illegible] الحركة [illegible] زمان [illegible]
[illegible] المسامتة [illegible] نقطة [illegible] الوهم
[illegible] المسامتة [illegible] المسامتة المذكورة [illegible] حركة [illegible]
كما ذكرنا [illegible] مسامتة [illegible] الوهم [illegible] نقطة هي اول نقط المسامتة [illegible]

هناك من مسامته غير متناهية في آن واحد فلا يلزم وجود مسامتات غير متناهية الوجود بالفعل وان كان غير متناه وبوجه فلكل المسامتة انما
هي باول النقط وكذا ان يكون الكلام على هذا المعنى بان يجعل من النقط في الوهم غير متناهية في الخارج على تعدد
وهو غير المفروض فيه فيرجع الى النقط عنه وقال بعض فضلاء المتأخرين وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لانكم
على عدم تناهي الابعاد بان يقال ان الخط نفرض في البعد المتناهي الموهوم هو محيط العالم فاذا فرضنا خطا يلاقيه
تحرك حتى سامته على طرفه المسامتة مع النقط التي هي خارج العالم قبل المسامتة بعد ما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على
سمته نقط لا متناهية ونقل غير متناه سوى ضمن تلك النقط وهذا الذي ذكرتموه مما لا يوجد لكم والمسامتة مع نقط لا وجود
لها لا يعقل لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجود هناك ولا ملاء فكيف تتصور المسامتة لنقطة معدومة فيه
والوهم البحت الذي لا يسامت الفعل لا عبرة به وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه
والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الوجه الثاني وهو على الاول انه لو فرض خطا والا المسامتة
والقاطع من الخطين في ثاني الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع وهو لم يتناه وقد يحصل في الوجه الاول
ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين على زوايا كما انهما لا يلزم الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يتخلص احدهما على الآخر
والمتصور في ذلك الاستحالة هي بينهما ويلزم تخلف في بينهما بينهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر
برهان التخلص ومما يتفرع اذا فرضت كرة يخرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لخط آخر غير متناه ثم دارت حركت الكرة فيقبل
على الدوام الى ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الكرة على ما ماخوذ منه بعض احد الخطين
متناهيا ومسامتا ولا نظن ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص ترجع الى اصل واحد الوجه الثالث انا نفرض من نقطة خطين
غير متناهيين كساقي مثلث متساوي الاضلاع عند نكون البعد بينهما بقدر ما بينهما اذا اعاد وبعد ما بينهما اذا عين على عشر اصل
من البعد بينهما نعتبر الزيادة بينهما ولو تركت يكون متساوي الاضلاع والكلي بحيث المفرع لذلك الكلام احصر واظهر ومحصوله
ان يكون الانفراج بينهما بعد الامتداد بهما واذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم باطل لانه
محصور بين حاصرين المحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان المعتمد هو الذي يسمى برهان سنا
البرهان السلمي مع زيادة تخصص تحرز عنه التجويد الا انه لم يذكره ويعترض له صاحب المطارحات في ذكر التلخيص بعد الانفراج
بين الخطين بعد الامتداد اذ قد يسقط به مؤنات كثيرة يحتاج اليها في السلمي الذي اورده واشار اليه كما نطلع عليها في شرحها
واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ومن حيث ان الامر فيه
واحد اذ لا يمكن فرض الانفراج بعد الامتداد والكلام ساره بقوله ولو حوزنا حجة ان استدل انه غير متناهية في طرف الحق دون طرف
في ابطالها على الاطلاق لاولوية فيها بما بطلان لا تناهي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان السلمي على الاطلاق وفي خصم الخصم
الخصم انا نفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق ويزداد كلما الانفراج بعد الامتداد كما تصوره وان زيد
بان يكون الانفراج ذراعا عند الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فلا انفراج النهائي الى الساقين بنسبة محفوظة
بالقياس بالغا ما بلغا وذلك لان الخطين يمتدان الى الساقين الى ما ينتهي واحد اذا امتد اعشرة اذرع مثلا كان الانفراج ذراعا

فاذا امتد عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين واذا امتدا الى غير النهاية كان بلا نهاية ذرع وعليه يعني وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج
النهائي بكون نسبة الامتداد الاول الى العشرة الى الساق الفرض كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الانفراج الثاني اعني الذراعين
وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما لو ذهبا الى الساقين الى غير النهاية لكان يحد غير متناه
هو الامتداد الاول نسبة الى غير المتناهي هو الامتداد الذي الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو
الانفراج بينهما حال فعلهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج بعينه لان نسبة
المتناهي الى المتناهي المذكور محفوظة بعينه ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل
حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم انحصاره بين حاصرين والتالي خاص من الوجه الخامس انا نفرض جسما على هيئة الدائرة
ولنكن قرنا في اقسام متساوية بان نقسم المحيط الى ست قطع متساوية ثم نفصل بين النقط الست المتقابلة خطوط
متقاطعة على المركز فتنقسم الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع بتمامها الى غير النهاية
حتى يقسم الابعاد كلها ويحيط بها وترسم ما اعني سطح العالم بهذه الاقسام ثم نورد في كل قسم فنقول انه في عرضه غير متناه
محصور بين الاشياء حاصرين هما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه لانه لا يزيد ضعف المتناهي الذي
هو احد الاقسام بمراتب متناهية هي الستة وهذا البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي
لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع لانا اذا فرضنا على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت
بينهما خطا كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلث قائمة اذ المحيط بكل نقطة
اربع قوائم ودورته في ستة فهي اذا متساوية وكذلك وحصص الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي
ضلعيهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك ثم ان الانفراج بين كل ضلعين يزيد بقدر امتدادهما وذلك البرهان الا
انه هنا تصوير يزيد في توضيح المكان خروج خطين من نقطة بحيث يفرجان على امتداديهما وكان يمكنه ههنا ان يخرج من نقطة
واحدة خطوطا ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية لان ارباب اتكان ذلك ليس خفاء ثم فرض دائرة لاستهمة امكان تقسيم محيطها
الى اقسام ستة متساوية ثم يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة ثم يكشف مساواة البعد بين الخطين
لامتدادهما الكسار ما يلزمها وهذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كلها راجعة الى برهان واحد الوجه السادس التطبيق
الدال على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه ههنا ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة قبلها بمتناه
خطا آخر الى غير النهاية ثم نطبق الخطين بالمقاصة لما سبق الزائد واستحالته ظاهرة او يقطع فيقطعان فلا يكونان غير متناهيين
كما تقدم تقريره في بطلان التسلسل في تناهي العدد المسمانه الوجه السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه
نقطتين بينهما بعد متناه ونسمي النقط باسم ما بين النقطتين فنقول ايضا ما النصف فلا فان كان النصف كان بينها في الجانب
الآخر مثله فيكون من النقط الاخرى ما ذكر الجانب الآخر منه بنقطة ما بين الآخر ويلزم التسلسل وان لم يكن النصف كان احدهما
اقل من الآخر وينقص في تمام التسلسل وكلا مرهبت عليك ان هذا انتهى آخر التطبيق فقد علمت الوجوه السبعة الدالة انما
مهما تدل على استاع اللاتناهي مطلقا وتدل على استاعه وجهين او اكثر اصح التخصيص على عدم التناهي بوجوه الاول ان

ماوراء العالم متميز فان ما يلي يمينه اي يمين العالم غير ما يلي يساره ضرورة والامر ان فيه بداهة العقل شاهدة بان ما يلي المحيط السماوي
غير ما يلي المحيط المحوي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والمتميز لا يكون عدما محضا فهو لا بد موجود وتعدد
لقبول التعدد وسواء كان خاليا او مملوا والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب الامر وانما ذلك التميز الذي
ذكرتم فيه وهم محض لا عبرة به اصلا الثاني انه اي ما وراء العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه
وكل متقدر فهو موجود وكذا الجواب ان التقدير الذي تصورتموه وهم محض باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث انا لو فرضنا
واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه ففيه فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف فيتعين اذ لا مانع
من اصبعنا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مد يده ففيه جسم مانع للمد من النفوذ وعلى التقديرين فيثبت اما مجرد
او مادي والجواب انا لا نسلم انه لو لم يمكنه مد يده فثمة مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي
يمكن مد اليد فيه الرابع المحسوس ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا فاذا وجدت تلك الافراد كانت لا بعاد غير متناهية
والجواب ان الكلي وان لم يمتنع من وقوع جزئيات لا متناهية لانها لا تقتضي الوجود اي وجود شيء من المحسوسات ولا التعدد في
الجزئيات فلا يلزم التسلسل فيما لا يجوز ان يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا يتعدد افراده او
ممتنع اللاتناهي في افراده فلا يوجد الافراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلي وعلى هذا يتاتى ان الجسم
ممتنع للادلة السابقة المقصد الثامن جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المماثلة تتشارك في الاحكام
والاشارة في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات الاية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح
محدد الجهات لئلا يلزم وجه الاول لو وجد خارج عالم آخر لكان في جانب المحدد فكان المحدد في جهة منه فيكون الجهة قد
تحددت قبل المحدد وهو محال لا ابد كما هو الواقع هنا والجواب الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد
كما مر واما تحدد جميع الجهات فلا ولم لا يجوز ان يكون [illegible] جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد آخر
[illegible] الى جهة منها فان حصر الجهات المحددة في هاتين الجهتين لم يقم عليه دليل الثاني لو وجد عالم آخر لكان بينهما
خلاء سواء كانا معا كريين او لا وذلك لان هذا العالم كروي فان كان الآخر كرويا ايضا فلا تصير الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد
ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا او لا وان لم يكن كرويا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا يكون الا مع فرجة والجواب
بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول لا بعد في ذلك لجواز ان [illegible] فانا لو فرضنا [illegible]
فلا يكونان اي العالمان [illegible] في جوف كرة عظيمة يساوي ثخنها قطريهما او يزيد عليهما [illegible] بتلك الكرة
الوفا من الكرات كل واحد منها اعظم من المحيط [illegible] الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك [illegible] قالوا لو وجد
[illegible] اعظم من [illegible] السماء [illegible] الافلاك والعناصر [illegible]
[illegible] الثالث لو وجد عالم آخر لكان
مع عناصرها احيازا طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان وقد عرفت بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما
او كانت بينهما المركبة منها صورة اي لم يساويهما في الصورة النوعية وان كانت مشاركة في الآثار والصفات كاشتراكهما

في الاجواء والاشراف ولئن سلمنا الاشتراك في الصورة النوعية فلا نسلم تماثلهما حقيقة لجواز الاختلاف في الفصول الداخلة
في حقيقتهما وان سلمنا التماثل فلم لا يجوز ان يكون [illegible] طبيعي ولا نم ان
القسر لا يكون دائما المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة واحكامها شرع فيها بعد الفراغ عن
مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول في النفوس الفلكية هي مجردة عن المادة وثبوتها للاجرام الفلكية لان حركات
الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاولى فهو كون حركاتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية [illegible]
من اقسام الحركة الدائرة محصورة فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الحركة المستديرة كل
وضع فيها مهروب عنه ومطلوب فلو كانت تلك الحركة الدورية مقتضى الطبيعة لكان الشيء الواحد هو الوضع
المخصوص مطلوبا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة
يكون تركه ذلك الوضع هو بعينه التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا في حالة واحدة بل يكون الهرب
عن الشيء بعين طلبه [illegible] مثله
فلا يكون المهروب [illegible] بحركته المستديرة [illegible] فقد
الارادة لان طلب الشيء [illegible] لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما
تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع [illegible] الاعتمادات [illegible] الميل الطبيعي
لا حركة قسرية فيما لا طبع له وايضا لو كانت حركة الافلاك على الاستدارة بالقسر لكانت على موافقة القاسر فوجب
تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطؤ وتوافقها في المناطق والاقطاب [illegible] لكن الامر بعضها بعكس [illegible] حركة
[illegible] الارصاد [illegible] واما الثاني وهو ان [illegible] ارادية كانت لها نفوس مجردة
فلان ارادتها المتعلقة بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض [illegible] جزئية [illegible]
لحركات الفلكية على نظام واحد [illegible] الدائم [illegible] الا ترى ان الحركات
المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف [illegible] عليها الحركات [illegible] على نمط واحد [illegible]
عن تعقل كلي [illegible] العقل الكلي [illegible] النفوس [illegible] على هذا الدليل
ان يقال لا نم انها ليست طبيعية [illegible] بالطبع [illegible] الطبيعة
حركة لا مطلوب [illegible] الحركة [illegible] التادي الى شيء آخر [illegible] عبارة
عن كون المتحرك [illegible] سلمناه اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نم انها ليست
قسرية [illegible] على خلاف الطبع [illegible] لم لا يجوز
ان يكون حركاتها [illegible] طبيعية [illegible] الحركة [illegible] الافلاك
حتى يلزم [illegible] الحركة الحاصلة [illegible] سلمناه لكن لا نم ان [illegible] على حالة
واحدة ولا يلزم [illegible] لم لا يجوز ان يكون [illegible] الفلك [illegible] الا ابدا

بعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متمانعة فان مبدأ القوى الجسمانية كما هو متناهية ميلا وعلاجا وشدة فلا
يستند اليها الحركات التي لا تتناهى ولما ابدا نهضنا نامة في توضيح ذلك بحثنا علمكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام
الفلكية سلمناه لكن لم لا يجوز ان محل التعقل مجرد وما سبق من برهانه سيتكلم عليه هناك برهان على العقول بان للافلاك
نفوسا مجردة وابها احيانا ناطقة الاول انها ما لمع الصور العقلية التي نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا ونفوس جسمانية
يتخيلها مبدأ الحركات الجزئية الصادرة عنها فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك اي لكونه مبدأ الوقوع الحركة الجزئية
فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض الا ان في وقوعه بارادة جزئية
منبعثة عن ادراك جزئي للمتصور الامر قوة جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها
بسيطة ويسمى منطبعة الثاني ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لان الاحساس لجلب النفع ودفع الضر
المنقص بها حفظ الصورة عن الفساد وصونها عن العمى والزعمة لا يتعد ذلك لا يتاتي الحركة ولا السام والكون في الفساد عليها
والعدمات المذكورة كلها ممتنعة ادلا لم لا يجوز ان هذه القوى انما خلقت لما ذكرتم فانه يحوز ان يكون حلقها بما كانا للتجسيم لا لغ
انه انحصار النفع الدافع في حفظ الصورة عن الفساد ولمن سلم فلا لم لا ان صورة الفلكية لا تقبل الفساد وما استدل به عليه
لا نها مسلمة بالحواس الظاهرة لان العقل الحفظ صور المحسوسات الوهم لدرك احوالها الجزئية والفكر للتصرف فيها وادلم لو وجد
الاصل وجب ان لا يوجد الفرع وقد يرد على هذا الاشكال انها لا تلزم انحصار فائدتها في حفظ المحسوسات وتوالها الجزئية للتصرف
فيها اذ يجوز ان يكون بها فوائد اخرى وان سلم فلا لم انه لا يحفظ في الوجود **المقصد الثاني** في ان النفوس الانسانية مجردة اي
ليست بقوة جسمانية حالة في المادة ولا بجسم ابي ولا مكانية لا يقبل اشارة حسية انما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف
من غير ان يكون داخله فيه بالمجاورة والحلول وهذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين والمتاخرين وقد وافقهم على ذلك
من المسلمين حجة الاسلام الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين حالفهم فيه جمهور علماء من نفي المجردات على الاطلاق
عقولا كانت او نفوسا احتجوا اي المثبتون لتجريدها بوجوه خمسة الاول انها تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل فيكون مجردة لما
الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقائق اي معنى من المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اي ثبت المطلوب بتعقلها للبسيط
والا كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لان الكثرة مساوية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدأها
وتعقل الكل بتعقل اجزائه بالضرورة لا نعاقله ادا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من اجزائه
لا بانعين كلا مساويا لكن المعقول ان كان بسيطا فذاك والا كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل واما الثاني فيقول انها
اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا اي لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الاخر وانه اي انقسام الحال الذي العلم ينافي البساطة في المعلوم
ادعت ان يكون العلم بالمعلوم مطابقا له هذا مبني على ان النفس محل المعقول لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة
وهو مع ان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم مسارية المعلوم عند العالم وكذلك المعلوم اعتبارية اعتبر في العالم
المعلوم موجود حال فيه فان سلم ان العلم بحصول صورة المعلوم فيجاز ان النفس محل الصورة البسيط الذي يعقله للذات

ولا يلزم المطابقة من الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فجاز ان لا يكون صورة البسيط بسيطا الا ترى الى ما قالوا من انه
يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث الحال فان سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة
فلا لم ان كل ذي وضع منقسم فانه مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع حاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض
وان سلم ان كل ذي وضع منقسم فلا لم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه
لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما
يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا ثابتا وهو غير بين بصدد عدم سلم وان سلم ان الحال في المنقسم منقسم فالقوة كالجسم
لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة الخارجية ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم غير منقسم بالفعل الى ما لا يتناهى مع
كونه بسيطا بالفعل اولئن فيه معاصير متعينة ينقسم لا تعلق لانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل
لانهما جهتان متغايرتان الثاني من الوجوه الخمسة انها اي النفس الانسانية تعقل الوجود والا بسيط لما تقرر في مباحثه من ان اجزاءه
وجودات او عدمات لانحصار الكلام والجواب ما تقدم من انه الوالي على عدم ان ادراكه بسيطة والنوع المذكور في الوجه الاول
الذي هو المسائل من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي فيكون مجردة اما الاول فظ لانها تحكم من الكليات احكاما
ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها واما الثاني فلان المعقول كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولا شك
ان الحال في ذي الوضع مخصوص بقدر مخصوص في وضع معين ثابت لمحله فلا يكون كذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار
والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون كليا هذا وقد بحثه ان العقل وجلا وفيه والجواب يعرف مما مر
اذ لا لم ان عامل الكلي محل الا سيما على الوجود الذهني وان الحال فيما له محله ذو كل ذو وضع معين لا يلزم ان يكون متصفا
بالحوادث الاتيكون بالحلول سريانا بالتدابير وهنا سمع عدم مطابقته لكثيرين وقد يجاب الشيخ لما لا يشبه في الصغر والكبر كالصور
المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع عدم المطابقة بينهما ويعتقد ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت
عما عرض لها بسبب المحل كانت مطابقة لكثيرين الا ترى انه يحب تجريدها عن المشخص العارض لها بسبب المحل الرابع انها
تعقل الضدين اذ تحكم بينهما فلو كانت ذا وضع لكانت جسما او جسمانيا فلزم اجتماع السواد والبياض مثلا في محل واحد والتدرج
والجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانها حالة في جسمية الخارجة فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته
بين الصورتين ولو ان ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد اذ لا يجتمعان في محل واحد مادة كان او مجردا فان صلحنا تعقل
صورة الضدين فلا لم لا يجوز ان يعقل كل منهما بجزء من الجسم الذي تعقلها ما غير الجزء الذي قام به الآخر فلا يلزم اجتماع المتضادين
في محل واحد الخامس منها ان نظر الى هنا حسمها انما يقول لو كان الجاهل قلنا جسما او كانت في جميع البدن او في بعضه لعقل
محله ابدا او لم يعقله ابدا والتالي باطل اما الملازمة فلان تعقل محله ان كان بحضوره لزم ان يكون حاصلا ابدا يمتنع ان الصورة
الخارجية التي للمحل حاضرة لها ابدا عند العاقل دائما فليكن ذلك تعقلا ابدا كان يعقله ان دائما ولا احتياج تعقله الى
حضور صورة اخرى ممتنع لان حاصل بعينه اذ يلزم اجتماع المثلين ان الصور متساويان في الماهية فلا تحصل ذلك
التعقل دائما واما بطلان التالي فلانا نعلم بالضرورة انا نعقل جسم ما تصورناه محل التعقل والقوة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء البدن

الا و يعقل تارة و يغفل عنه اخرى والجواب منع الملازمة منع ما ذكروه بيانها ان الجواز لا يكفي في تعقل حضور الصورة الحاصلة
ولا يحتاج الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط عدم ذلك ان يكون العقل بحضور الصورة مع عدمها سلمنا ولكن
لانم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع المثلين فيه انما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو مم سلمنا
تماثلهما لكن لانم ان اجتماع المثلين محال وانما يلزم لو كان احدهما محل للمقابلة والاخرى حالة فيهما خاصة في دونه مذاهب المتكلمين
تجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور منها تسعة الاول انها الجزء الذي لا يتجزى
لا يتجزى في القلب لانه لا يقبل الانقسام مع نفي المجردات يعني انها هو جوهر الطهور فيما بينها بل انها وعن بعضهم كما هو بعضها
البسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فيكون جوهرا فردا في القلب الثاني انها الذي يثبت النبات الثاني النظام
انها اجزاء هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى اخره لا تتطرق اليها تحلل
و تبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء اما التحلل والتبدل من البدن فيصل
تنضج الغذاء فيتصل عنه ذلك الاصل يعني انها باقية من اول العمر الى اخره ولا استحالة المسلك الثالث انها قوة في الدماغ
وقيل في القلب الرابع انها ثلث في احديهما في القلب هي الحيوانية والثانية الكبدية هي النباتية والثالثة الدماغ وهي النفسانية
الخامس الهيكل المحسوس وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انها اعتدال
المزاج النوعي الثامن انها الدم المعتدل لانه تكثر بكثرته ... والعكس التاسع انها الهواء اذ بانقطاعه طرفة
عين ينقطع الحياة والبدن بمنزلة الزق المنفوخ واعلم ان شيئا من ذلك الذي ذكرناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح
للتعويل عليه **الفصل الثالث** في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون لا قدم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها
... على انه كلهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن وهو قول بعضهم تحدث بعده لقوله تعالى بعد تعداد
اطوار البدن ثم انشأناه خلقا اخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام خلق
الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب اما الاول فلجواز ان يريد بقوله
ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم ذلك حدوث تعلقها بالاخر دون ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد معارضه
الاية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتساقطان ... كما ذكرنا واما الحكماء فانهم
قد اختلفوا في حدوثها فقال افلاطون ومن تبعه و شيعته من قبله وقالوا بقدمها واحتج ارسطو بانها لو وجدت قبل ان تكون
قبل التعلق بالبدن مع عدمه متمايزة او لا فان كانت متمايزة تمايزها و تعينها اما بذواتها او لوازمها فان كان بذواتها او
بلوازمها فيكون كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم ... وكل نفس بالمعنية و انها
او لوازمها فان كلها متماثلة فلا اولوية بان يوجد فيما بين بعض نفسان متماثلة فيكون تمايزها بالعوارض اذ قد كان بالعوارض وانما
يكتسب لها عوارض من امر مغاير لافراد النوع الواحد بعد تعلقها بالاغراض المكتسبة بمادتها البدن فيكون متعلقة قبل هذا البدن
ببدن اخر و يلزم التناسخ اي انتقال النفس من بدن الى اخر وسيبطله وان لم تكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق
ان بقيت على وحدتها كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم

وسائر الصفات فانه لا يبطل بالضرورة وان لم يبق كما كانت بل يكون ليس يلزم التجزي و الانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار
وحجم فلا يكون مجردة بل مادية ... فقد عرفت بطلان التجزي و الانقسام بطلت الهوية الواحدة القديمة و حصلت هويتان
اخريان حادثتان فيلزم المطلوب ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة احتج الخصم على قدمها بوجوه منها الاول ان كل حادث
له مادة فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة قلنا لا نم و نسلم الملازمة بل المادة التي يلزمها الحادث اعم من
مادة محل الحادث فيها او يتعلق بها والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا الحدث والدليل الثاني لو امكن الناطقة ان تكون
ابدية لكانت النفس الثاني بطلانها فاما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها وكل كائن فاسد والجواب المنع ويجيء
القضاء المذكور من ان كل حادث يمتنع في وجوده اثر فاعل العدم وليس يلزم ... طريان الحادث مع عدم ما يحتاج اليه الثالث يلزم
عدم تناهي الابدان والصلات عدم تناهي النفوس وحكمها بها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط
فيضانها من المبدا الفياض والابدان غير متناهية لاستنادها الى الاوضاع و الادوار الفلكية التي لا تتناهى فيكون النفوس البشرية
غير متناهية لكن لا استحالة له لا تناهي الابدان و لا الادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع
امور موجودة غير متناهية في زمان واحد ... بالتطبيق والجواب منع شرط امتناعه البرهان التطبيقي او الوصفي ... والنفوس الناطقة وان
كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها الجواب ان الارتباط كل حادث في ازليته من استناده الى المبدا الفاعل الواجب
ومن شرط حادث قوله وقد يعلل الدور والتسلسل ... في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول
عن علته التامة فحدوث النفس من المبدا الفياض مشروط بحدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا
حدث البدن فاض عليه نفس من المبدا الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه بطل التناسخ حيث قالوا
لو صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق به نفس مستنسخ وفاض عليه نفس اخرى حدثت الان لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة
بشرطها كملا فيكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره انما يطول
على حدوث النفس وبطلان التناسخ ذو من صرح بانه يبتني حدوث النفس يلزم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله يبتني بطلان التناسخ
بحدوث النفس ... الخصم ... الى ابطال التناسخ انه يلزم من ذكرها الاصولها في البدن
الاخر او ان يستعد الابدان للنفوس تكون تامة اي وحدت النفوس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدثت نفس
بخلاف مفارقة النفوس مع الابدان اذ قد يتفق وباء اي فساد هواء او جبلية اي حادثة مستاصلة كالطوفانات في قتل عام
يهلك فيها من النفوس عدة ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان على خلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان كما نقل انه
وقع حرب بخت نصر ... قتل في يوم واحد ما ستمائة الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم الاولاد بهذا العدد في
حواشي العالم المتعلق بها تلك النفوس المفارقة من ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان
يحدث بدن يتعلق به وليس شيء منهما والاظهر فيهما اي بين هذين الطريقين لا يصلح للتعويل اذ لا يلزم ... لاولها
في البدن الثاني لجواز كونه مشروطا لتعلق به على انه قد يعلل عن بعضهم ... ولانم ان عدد ابدان
الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري لا تساوي عدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل هذا الدليل الذي ابطل به التناسخ

اعراضاً ثم بهما اركان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلا نعيدها حذراً من الاطناب مثل ان يقال لا بد ان كل حادث

لا بد له من شرط حادث فان الفاعل المختار لا بد ان يخصص الحدوث بوقت ... ولئن سلمنا ... التخلف

عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا يلزم ان يكون شرط حدوث النفس هو حدوث البدن ثم لا يجوز ان يكون له شرط غيره لكن لا يلزم انه اذا حدث

من حدوث ... يفيض عليه ... ذلك ... على حدة

النفس ... ابطال التناسخ ... الذات ... الآلات ...

يحتاج الى علة ... النفس ... الاستعداد ... انما

بالعابر ... **المقصد الرابع** في تعلق النفس بالبدن

[illegible]

المقصد الثاني في بيان ... الصادر الاول

[illegible]

بسبب ما يحصل لها من هذه الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها الاعراض ان يقال هذه
الاعتبارات التي كانت موجودة ... متصادرة معدودة والابطال من كل الوجه لا يصدر عنه الا الواحد مصطلح [illegible]
وان كانت اعتبارية مع ان صدر جزء مصدرها الامور الموجودة ... بانها ليست من المؤثر بل هي شرط للمتأثر والشرط
قد يكون اعتباريا لكن يشترط هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول يصحح ان يكون هو بعينه مصدرا
لامور موجودة كالمعلول الاول وحكم ... المذهب الذي بنوا عليها كلامهم في ترتيب الموجودات وصدرت اسناد الاثر في الى
الاشرف خطابي لا يليق بالمطالب العلمية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة المختصة
الى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذا اسناد الصور والاعراض التي في عالم العناصر مع كثرتها الغاية عن التحصي
الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة ولا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما عمدوا عليه في هذا المطلب العالي وفي المخلص انهم
خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة للعقل وامكانه وجعلوه علة للفلك ومنهم من اعتبر بدلهما
تعقله لوجوده وامكانه علة للعقل والفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة وجوه كما ذكر في بعض الكتاب وتارة من اربعة وجوه وزادوا
علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة للصورة ... ان العقول ... ليطابق الموجودات على ما هي
عليه في نفس الامر **المقصد الثالث** في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة
الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى فلا يتصور الا في المركب الجسماني ...
قبولا وفعلا واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة ... الثالث ان كل عقل
منحصر في شخصه او متشخص بماهيته فالكثرة بالمادة وما يكتنفها كما تقدم الرابع انها فاعلة لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل
بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة ... استعدادها لحركة ... فلا
تصور الا في مادي ... الخامس انها عاقلة لذواتها اذ العقل حصول الماهية المجردة عن
الغواشي الغريبة عند الشيء المجرد القائم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حصول الماهية ... عن حصول الماهية المغايرة
وعن المغايرة والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس
فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا ... صورها الخارجية
وهو بطل السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات العاقلة لذواتها فانه يعقل الكليات لان كل مجرد يمكن ان
يعقل لانه منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى
تصير معقولة ... كل مجرد ... يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل
مع غيره ... الانضمام في المعقولات فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات ومن كل
ما يعقل ... الحكم عليه بالامور العامة كالوجود والامكان وغيرهما والحكم ... يستدعي تعقلهما معا فكل
معقول يمكن ان يعقل مع غيره ... فيمكن ان يقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي الماهية التي للغير في العقل لان التعقل
عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل واذا عقل المجرد مع ما سواه كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما

من ح
في ح
كثرة ح
امور ح
علته
كان ح
الكلية ح

مقارنا

مقارنا للاخر واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل فيمكن ان يقارنها اي يقارن ماهية الغير ماهية المجرد
مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج اذ كونها اي حصول ماهية المجرد في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة
وصحتها لانه لو كانت شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان مقارنة اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من مطلق
المقارنة شرطا لنفسها لانه يكون ح اي حينئذ يكون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنة المشروط به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا
للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جاز مقارنة الماهية الكلية المجردة
التي للغير بها اي بماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية الكلية لها اي للمجرد اذ لا معنى
لتعقل الماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن فهو حاصل له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو
عاقل لكل ما عداه من الكليات بالفعل وهو المطلوب وحاصل الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل
ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما عداه من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته
ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل وامكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول اخر ليس موقوفا على
حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه من بعض المقارنة فلو توقف امكان المقارنة على كان امكان الشيء موقوفا على وجوده وساخرا عنه
وانه ... واذا لم يتوقف امكان المقارنة على حصول المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا نعني بكونه عاقلا
الا حصول الغير المجرد وحلوله فيه ... واذا امكن تعقله كان حاصلا بالفعل لان ... [illegible]
والجواب ... ان كل مجرد يمكن تعقله ... محجوبة مع انه لا يمكن تعقلها ... [illegible]
فانها ... [illegible] ... المجرد ... الى ... [illegible]
المانع من التعقل هو المادة ولواحقها ... [illegible] ... كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير ... [illegible]
الساهي ... التضاد والتساوي بين المعقولات ... [illegible] ... جميع المفهومات ... [illegible]
كما اشار ... [illegible] ... لانه اي تعقله مع الغير يقتضي مقارنة الماهية المجردة التي ... [illegible] ... المجرد المعقول
ذلك لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل ... [illegible]
ان العلم ... بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما ... [illegible]
معا في العقل جاز مقارنة ... المجرد ... مطلقا والا كان مقارنة للعقل ... [illegible]
انما يلزم ذلك لو كانت المقارنتان اي مقارنة احد المعقولين للاخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل ... [illegible]
المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل ... [illegible]
الغير ... المجرد ... [illegible]
الاخر والثاني مقارنة ... [illegible] ... بين المجرد وماهية الغير ... بكون المجرد في العقل
كون المقارنة بين المجرد والعقل ... [illegible] ... المقارنة ... في العقل
فعلى ان المقارنة مطلقا ... بكون المجرد في العقل ... [illegible] ... على المقارنة

تعلقه ح
قوله ح
ان ح
كان ح

بالسنة المحرق مشروط بكونه في الفعل صحيح بما ذكره بل نمنع ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروط بكونه في العقل اصيلا او وجد
المجرد في الخارج فان شرط المقارنة بينهما فلم لا يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه وان سلم ما ذكر للمقارنين في الذهن امكن مقارنة كل
واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له وانما يلزم من ذلك لو كان هو اي
المجرد قابلا للتعقل اي لكونه عاقلا وهو ممنوع لان قابل التعقل بعض صحة المقارنة فاذا امكنت المقارنة امكن التعقل قطعا لانا نمنع اي
نمنع اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط
فيه السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئيات لانها تحتاج الى آلات جسمانية لتدركها ولانها اي الجزئيات تتغير
والعلم بها يكون متغيرا فلا تثبت لها لامتناع التغير عليها والجواب مر في صفات الباري سبحانه في مسئلة العلم فان علمه
محيط بها مع عدم كونه … في الجن والشياطين
فانها اجسام من الجواهر الغائبة عن حواسنا او هي عند المتكلمين اجسام هوائية تقدر على ان تتشكل في بواطن الحيوانات
وتنفذ في منافذها الضيقة بمعونة الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملائكة
والانس فقيل منهم الفلاسفة انهما اما ان يكون اجسام لطيفة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا يقدر على الافعال الشاقة
ولا تتمسك بادنى قوة وسبب من خارج يصل اليها … واما الثاني فلانه يوجب ان يرى لو جوزنا اجساما كثيفة
لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وتلال ولا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب انها لطيفة بمعنى الشفافية
اي عدم اللون فلا يلزم احد الامرين ولجواز ان يعطى الشفاف … على الافعال الشاقة … ومع ذلك لا …
وللجمع فان رجع باللطافة الشفافية فمختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قدرتها على تلك الافعال فان … بها مع عدم الانفعال
والانقسام الى اجزاء صغيرة وهي العوام فان اللطافة بهذا المعنى فمختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء
الا انه بكل يشهد شكلها … قد يتشكل عليها الغادة … مع لطافتها ورقتها وقوة عظمه
فان القوة لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالجثة في الصغر والكبر الا ترى ان جرم الانسان دون جرم الحديد والحجر ونرى
بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر وتصدر منه ما لا يمكن ان يسند الى غلظ القوام ونرى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس
بحسب اختلاف القوام والجثة كما في الاسد مع الحمار … هي النفوس الارضية فان … الاجرام العلوية هي
النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية السفلية وهي مختلفة فيها الملائكة الارضية واليها اشار عليه السلام
بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ من الارضية الكروبية … اي الملائكة
المقربون … الكروبيين من الملائكة المهيمين المستغرقين في ادراك جلال الله سبحانه بحيث لا يتفرغون …
اصلا الى تدبير الاجسام ولا الالتفات فيها ومنها الجن ومنها الشيطان … جنود ربك لا يعلمها الا هو وقال
قوم من النفوس الناطقة المفارقة لابدانها … تعاونها على الخير
والسداد وهي الجن … وعاونتها على الشر والفساد وهم الشياطين والله اعلم بحقائق الامور
الموقف الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه ستة مراصد الاخر كما وقف

بعد م

قبه

في بعض النسخ **المرصد الاول** في الذات وفيه مقاصد ثلثة **الاول** في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة المسلك
الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه
بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال
بحدوث الجواهر وهذا طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال لا احب الآفلين وبيانه ان العالم الجوهري اي المحسوس بالذات
حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما شهدت به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر
مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها بان افعالنا الحادثة محتاجة الينا في حدوثها فكذا الجواهر
المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة … فان قيل الحادث اذا اتصف بالوجود بعد العدم فهو قبل اتصافه يكون ممكنا وكل ممكن محتاج
في ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها وبيانه ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب
من الجواهر المفردة ان كان جسما وكثرة ان كان جسما او جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل ممكن فله
علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في انفسنا بما نشاهد من تبدلات النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما
ودما وذلك لان هذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار ليس من فاعل …
… افعال يعجز العقلاء عن ادراك الحكمة المودعة فيها واما في الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر
والحيوانات والنباتات والمعادن في الاستقصاء مذكورة في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض
مفتقرة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي اعطاه صورته الخاصة وشكله
المعين المطابق للحكمة والمنفعة المنوطة به وبيانه ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص
كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد من المخصص … الوجوه الاربعة …
كان لوجب الوجود بدونها والا كان ممكنا فله مؤثر وننقل الكلام فيه فيلزم اما الدور او التسلسل او الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود
لذاته … بطلانهما في مباحث العلة والمعلول من الامور العامة فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكره …
… بالآخرة الى … الامكان وحده … والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال … الآثار على وجود المؤثر
فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر وكذا الاعراض فلا بد لهما من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر اخر فيلزم الدور او التسلسل
او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب المسلك الثاني للحكماء وهو ان في الواقع موجودا فمع قطع النظر
عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهو مقدمة يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذلك هو المطلوب وان كان ممكنا
احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وهذا المسلك … كما في المسلك الاول في
بيان حدوث العالم والامكان بدلا مما يرد عليه من الاسئلة … كما ترى المسلك الثالث لبعض المتأخرين
… لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب … وان … تسلسل الممكنات
قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الغير المتناهية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجدة مرجحة لوجوده
على عدمه … لانه لو كان … لا يكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا

المقصد ح

جميع اجزائه لا بعينه ولا يكون ايضا جزءه اى بعض اجزائه علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة
فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون تلك الاولى علة المجموع بل البعض
فقط ح فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واللازم ان علة المجموع نفسه ولا اجزاء داخلة فيه
فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المط ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء
فينتهي به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول المجموع منتهى بالتناهي لان ما لا يتناهي ليس له كل ولا مجموع ولا احاد بل ذلك
انما يتصور في المتناهي وما لا يتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته به اى اثبات الواجب عليه دور على ان ما لا يتناهي الممكنات مصادرة
على المط والجواب ان المراد به اى بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور
في غير المتناهي ايضا بملاحظة اجمالية تجمع آحاده اما المنع بتصور كل واحد مما لا يتناهي مفصلا ويطلق عليه المجموع ايضا
الاعتبار الثاني انه ان اريد بالمجموع كل واحد من احاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل واحد
منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد يقف عنده وان اريد به الكل المجموعي فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة
هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما هو كذلك اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل
ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل بهذا المعنى كالاحاد كالمجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى [illegible]
الثالث انه ان اريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه وتلك العلة [illegible] ذلك في العلة التامة فان المجموع
امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل
كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية وان اريد بها اى العلة الفاعل وحده
فلم لا يجوز ان يكون جزءه [illegible] علة الكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ولم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء
علة لبعض اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون
فاعلا لكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها الى المعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه والا ومع بعض اجزائه فاعل الجزء
لم يصدق عليه فاذا قطع النظر عما عدا الاجزاء لم يحصل الباقية التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى
المذكور وهو خلاف المفروض فان قيل هذا الدليل [illegible] منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما ممكن محتاج [illegible]
انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وانتم لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا
لكل جزء منه لكن [illegible] في كل جزء من اجزائه [illegible] تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة
اذ عند وجود الجزء المستقل كالخشب [illegible] وجود العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما باطل قلت
الجواب عن الاول هو النقض [illegible] اى الكل مما كل جزء منه ممكن كما [illegible] فلا يرد النقض [illegible] يمنع كونه فاعل
الكل فاعلا لكل جزء منه [illegible] والمركب من الواجب والممكن فلا يجري فيه [illegible] سمع عما عرفناه
من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت احاده باسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة
ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا نسلم اما المنع فهو التخلف عن العلة الفاعلية المسماة بجميع ما

شاملة صح

واحدة صح

المعلول صح

[illegible] علة التامة عن العلة التامة على ما نقول كيف يحتج علينا ما ذكرتم والمراد انه لو كان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء
منه ان علته اى علة الجزء لا يكون خارجا عن علة الكل وبذلك الذي ذكرنا اى المراد تم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب
من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون داخلا فيلزم ح ان لا يكون كل علة لكل جزء خارجا عنه وهي اما نفسه في موجود واما هو داخل فيه
فيصل الكلام [illegible] انه علة لنفسه او على علة [illegible] كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علة اولى منه
بان يكون علة لما قبله [illegible] الترجيح بلا مرجح [illegible] ابطال علية الجزء [illegible] ابتداء ولا يلزم [illegible] من احد الامرين
اما ان يكون علة لكل من الاجزاء [illegible] علة الكل [illegible] وجود الجزء المعلل بوجود علته التامة عند
وجود الجزء الساقط [illegible] علته التامة ويكون مجموع [illegible] علته التامة الكل ولا [illegible] نعم لو كانت العلة المستقلة
للكل هي العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم المسلك الرابع وهو [illegible] لا ينحصر [illegible] الموجود ان كانت
باسرها ممكنة اى لم يوجد الواجب [illegible] الموجودات [illegible] فلا احتاج الكل اى المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء
من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من الممكنات [illegible] الاعداد [illegible] اجزائه [illegible] الى ما
هو صادر عنه [illegible] الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة [illegible] ان يكون له [illegible] بالكلية وذلك
بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اى وجود ذلك الموجد المستقل [illegible] جميع انحاء
العدم [illegible] كما عرفت ان الممكن [illegible] من علته [illegible] من اجلها
بحسب النظر الى العدم اصلا [illegible] الوجود ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى [illegible] بعدم هذا الجزء
وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل [illegible] جميع هذه [illegible] المنسوبة الى اجزائه التي
الذي ان فرض عدم جميع الاجزاء اى عدم اى واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع
لا نفسه ولا داخلا فيه [illegible] فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات
واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المط فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجود
في الممكن يكون خلفا [illegible] على تقدير نقيض المط [illegible] لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات [illegible]
من وجود هذا الانحصار [illegible] مضطر حقيقة [illegible] فلم يكن على المط
ولذلك [illegible] ذلك [illegible] المسلك [illegible] الى ابطال الدور والتسلسل [illegible] حال علم
المعلول بالسابق [illegible] كان المسلك السابق [illegible] المسلك الخامس [illegible] لو لم يوجد
واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اى ممكن ح فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا [illegible] انحصار الموجود في الواجب والممكن
اما الاولى [illegible] لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد ممكن فلان الواجب لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا يمكن
ارتفاع جميع [illegible] الممكنات [illegible] بالكلية لا يكون على ذلك [illegible] باسرها
ممكنة [illegible] ان يكون موجودا خارجا [illegible]
واما الثانية [illegible] لم يوجد واجب لذاته ولا [illegible] لم يوجد موجود اصلا فلان [illegible] واما [illegible]

اوما هو صح

جزءه صح

يوجد صح

نعلم صح

من ان الوجود اما ان اقتضى وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن يستوي وجوده بوجوده من علة وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء
عن حديث الدور والتسلسل قرينة منه مكشوف كالاشعة به المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء ويحررون ان الممكن في تعطل
سببه وجوده ويوجد ولا في ايجاده لعدم الامر به الايجاد بعدم به الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في
الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان مستعدا الا استعداد لوجوده ولا الايجاد ولا وجود وايجاد فلا موجود لذاته
ولا لغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها وقد ذكرنا في معالم اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازي
في كتبه واجبنا عنها لكن حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوخذ منه في كل مسلك مراد منه مقابلا [illegible] ودستها
مردود بما عاش المخلوع سطر كل واحد منهما بدليل الامر يلزم على العدد المشترك جعلها اجمالا هو الفتح في لسان الطرف
الضعيف من المذهبين او في دليلهما ان الممكن ولا استعداد وامكان العدم في دليلهما اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا
ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء اللازم ولنذكر منها اي من تلك الشبه اجوبتها عنه لنطلع بها على اجوبة نظائرها الاولى لو كان الواجب موجودا
لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود مشترك والماهية غير مشتركة
والثاني باطل والا لكان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها فتتقدم ماهيته عليه اي على وجودها بالوجود
ويجيء كما سلف الحوادث وجوده نفسه في منع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان
اعني مفهوم الوجود العارض للوجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية المشخصة وجوده
عينه اي زائد عليه ومعلول الماهية وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا
لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث
اليومي او التسلسل وكلاهما ممتنع والجواب بالمنع ان العالم قديم وقد مر ضعف ادلته الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان
اما عالما بالجزئيات او لا والاول باطل والا لزم التغير فيه اي في ذات الواجب تعالى بتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال فان زيدا
مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم الاول منه ان يطابق معلومه وتغيره بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير
واجبا لذاته والثاني ان يحل الحوادث حادث والثاني باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات
لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم في العالم انما هو في الاضافات لا في الذات ولا في صفاتها
الحقيقية فان علمه صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته متعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم يتغير بذلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها
واضافاتها اليها فيكون تغيرا في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية فانه جائز في الواجب كما ساتي في التنقيح على هذا العلة
فان هذا انسب الشبهات التي اوردها الكتب وعند ذلك الطويل بتحريرها في العلوم وتوسعا في التحقيق والرد فعلى ذلك بعد
الاهتداء الى جوابها يمكن من الضابط والامثلة ان توقف من امثالها الابائع مع عجز حاجة في المتعصب كالاول ولما ثبت ان
الصانع تعالى واجب وجوده ويمتنع عدمه فيعرف ان انها زائد الى ذلك الغاية الى جعله مسلكا برأسها فان الامام الرازي في الاربعين
كلاما محصلا انه اثبات اسماء الوجودات وانه الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لم يكونه من ارسالها ابدا ولا حاجة

لا جعله مسلكا على حدة لكن المتكلمين لما سلكوا تلك الطريقة بان الوجود هو الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجد سواها
احتاجوا في ذلك الوجود الى ما هو الواجب الاولى كل ان كان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن واجبا اما كان عدمه
بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما لفاعل وهو ايضا كذلك لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما لطريان ضد وانه محال
لان العدم اولى بارتفاع الضد او اولى من اعدامه بالضد واما لزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان
فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل لما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنوع بالاول
كلا يمتنع اثبات الحدوث بعده والمتكلمون لما احتجوا بوجوب وجوده علم انه على كون الصانع ازليا ابديا واثبات ذلك اي قدمه
اثبات كونه واجبا وعدمه اي عن الاصحاح سلك الوجوب على هذا الطريق بعد بيان كونه واجبا غني فلا نطول الكلام كما طول
الامام كما بقي على ما اشرنا اليه **المقصد الثاني** في ان ذاته مخالفة لسائر الذوات ذهب نفاة الاحوال فالواو المعتزلة
منهم وسببها الذات المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل
موجود وبين الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا
تبرؤه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المناوي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء
المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم
التام والقدرة التامة اي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التابعة عندهم وعند ابي علي الجبائي واما عند ابي هاشم
فانه يمتاز عنها اي عن الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة يسميها الالهية فالواو للرد علينا ولهم ليس كمثله
شيء لان المماثلة المنفية بينها هي المشاركة في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة وان فسر الذكرة في الموقف الثاني
الموجود بين النقيض وهو الموافق لما في المحصل والاربعين احسن بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات
كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالوجود المميز هو الوجود المعبر بالواجب فمرجع التمييز بالحقيقة الى العدم وبذلك يندفع المنا
من الكلام من نفاة الاحوال احتج ابو هاشم ومن تابعه بانه مشارك غيره في الذوات والحقيقة لمخالفته بالتعين ضرورة الاشتراك فان
المشاركة في تمام الماهية لا بد لها من معين يتميز به عن مشاركه في الماهية ويشخص ومعين ما عدا الاشتراك عن ماهيته
الا اشتراك معلوم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم وجوابه على كون الذات مشتركا بين الواجب وغيره بل ما في
اشتراك الوجود من الوجوه وتمام ما فسر ان الذات يقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه في اصله ممنوع
اي لا نسلم انه ذو مشاركة بل كل منهما على قياس مامر في الوجود والعلوم امارات وان ما صدق
عليه كلا ان المفهوم من الذات شيء واحد لا يشرك والجواب المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وما صدق
عليه فانه اي مفهوم الذات على الوجه لا عارض للذوات المخصوصة المتمايزة بحقائقها وبالجملة فالاشياء متساوية
في تمام الماهية لاستلزامها في اللوازم ويجوز ان تكون العوارض مشتركة ولا عكس وذلك هو مكمن هذا الغلط وقد اشتركت منه في القرون
مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد يتفق في غير هذا
الفصل ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءا منها وقد يكون عارضا لها مع ان ثبت التغاير والاتحاد في الحقيقة

يجوز اشتراك العنوان في هذه المغلطة اعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير من الشبه في مواضع عديدة فاذا انتهيت الى
هذا المقام ووقفت على حاله وكنت ذا قلب يقظان اي يقظان غير نائم على خزينة الحق بل بفكره اجملت عليك
وقد نبهت على ان تغالط عنها وانت من ان تغالط اسد مستا اي بمثل الشبهة في واجب الوجود [illegible]
المخصصات شمول المحمول بمفهوم الوجود للماهيات وعلمه الوجود لهو لانه يكون في ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتمايزة
فلا يكون حصة الوجود امرا واحدا [illegible] عارض لحصصه [illegible] واجب الوجود بما هو
او نفس الوجود يكون الماهية كما في الواجب مثلا او بالعكس اي يجعل الماهية من الوجود كما في الممكنات فلا يكون الوجود عينا
ولا واحدا قلنا ان [illegible] الاحد عرضية الانسان قلنا اللازم من ذلك على تقدير صحته
ان يكون مفهوم الوجود عرضا [illegible] الوجود [illegible] ما لا نهاية لها ولا يلزم هذا الاسم فما صدق
عليه فانه يحمل بعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه ابدي وبعضه [illegible] كما [illegible] الاشارة في [illegible] الوحدة ومنها
الصفات الزائدة على الذات [illegible] من العلم [illegible] ومن الصفات [illegible] واحدا [illegible] اسما
قلنا يكون [illegible] اي [illegible] العلم والقدرة مثلا واحدا وانما المفهوم فلا يكون [illegible] على حدة
واسال [illegible] من ان [illegible] ولينكشف [illegible] من الحكماء [illegible] وجوده المشترك
بين جميع الموجودات [illegible] الممكنات [illegible] وجوده ليس كـ
[illegible] المسترك [illegible] عن وجوده ليس
[illegible] الموجودات [illegible] وجوده المساوي لسائر الوجودات
[illegible] الوجود [illegible] الممكنات [illegible] اما على المعنى
الاول فيلزم [illegible] الممكنات [illegible] اما على المعنى الثاني فلا يلزم
منه المساواة في الصفات [illegible] الفارابي وابن سينا [illegible]
الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان [illegible] على ماهيته [illegible] هل هو زائد على
ماهيته او ليس بزائد **المقصد الثالث** في ان وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ ابي الحسين والحكماء او زائد عليها كما
هو مذهب جمهور المتكلمين وقد سبق ان الوجود في الممكنات [illegible] في الامور العامة [illegible] فلا معنى للاعادة
المرصد الثاني في تنزيهه عن الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة **الاول** انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا
في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام
الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من
العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت
الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جانب اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين
من المؤمنين يعاينونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة

غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازع مع هذا القائل راجع الى اللفظ دون المعنى
والاطلاق اللفظي موقوف على ورود الشرع به لنا في ابطال هذه المذاهب وجوه الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم
قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث
يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو كان
في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند
المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اي نسبة الواجب اليها [illegible] فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض اخر منها
ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الى الغير ان
كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز
مشغول بالاجسام ولانه اي المتحيز في جميع الاحياز [illegible] بالضرورة [illegible] فيلزم على التقدير الثاني مخالطته للقاذورات
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم
اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون حينئذ جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون
جسما وكل جسم مركب [illegible] والتركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا قد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما
يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحياة [illegible] بالجزء الاخر ضرورة امتناع
قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل
يلزمه ان [illegible] الانسان الواحد عالما قادرا [illegible] الانسان الواحد [illegible] الضعف
[illegible] الواحد [illegible] ولا يلزم ما ذكر من المحذور [illegible] لو كان
[illegible] المتحيزات [illegible] الاحكام
[illegible] الاجسام [illegible] المتحيزات [illegible] لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز
[illegible] وقد علمت في صدر الكتاب [illegible] في العوارض
لا يستلزم التركيب [illegible] على اثبات الجهة [illegible] العقل [illegible] كل موجود فهو متحيز
او حال فيه [illegible] مع القطع [illegible] العقل [illegible]
[illegible] للاصلاء [illegible] الانسان الكلي المشترك بين افراده [illegible]
موجود [illegible] اما الاول فلانه لو كان [illegible] بعينه وضع مخصوص [illegible]
المعاد [illegible] واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية [illegible] مخصوص [illegible]
[illegible] الانسان المشترك [illegible] الاعضاء [illegible] اوضاع مختلفة ومقادير
متناسبة [illegible] الاعضاء من حيث انها
[illegible] الانسان الكلي [illegible]

موجود على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه يحصل فيه خلاف لا سيما المذكورة وانما يتم ذلك الا
الثاني كل موجود فاما ان يكون متصلا او منفصلا بهوى الواحد يعني ان كان متصلا بالعالم المتحيز وان كان منفصلا عنه فذلك
والجواب منع الحصر بعد ثبوت الطرف الاول اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل الا في المحسوسات لكنها قد تشبه
بالاوليات فيحسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم والخارجة والثالث خروج عن المعقول وعما نحن فيه
من بديهة العقل والاول فيه ما اشكل وبه يثبت تحيزه في جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهو خروج عن الموهوم دون المعقول
الرابع الوجود مشترك فاما قائم بنفسه او قائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب
قائم بنفسه فيكون متحيزا بالذات والجواب منع الحصر فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من هذا
كونه متحيزا بالذات والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال في تقرير الوجه الرابع
اجمعنا على انه يلزم صفات قائمة بذاته ومعنى القائم هو المتحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة والجواب ان القيام هو الاختصاص
الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء
ربك والملك صفا صفا وان الذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا
ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول
وهو ينزل الى سماء الدنيا كل ليلة وفي رواية كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له
وقوله للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقررها ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران
تشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة فكيف وهما تعارض دليلان
وجب العمل بهما ما امكن فتؤول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيلها الى الله كما هو رأي الاقدمين على اكثر السلف كما روي
عن احمد بن حنبل الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء
نحو قوله قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من
الملك وجاء ربك اي امره والذي يصعد اليه الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه
او ملك من الملائكة موكل بالعذاب وعليه فقس سائر الآيات والاحاديث والعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب
بالطاعة فيه اليه وظلل الغمام عذابه والدنو هو قرب الرتبة بالطاعة والقرب تصوير للمعقول بالمحسوس
والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة
الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين استكشاف عما ظن بها معتقدة له من الالهية في الاله ولما اشارت الى
السماء علم انها ليست وثنية وجعل اشارتها على انها ارادت انه خالق السماء فحكم بانها الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها
العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة نظيرها **المقصد الثاني** في انه تعالى ليس بجسم وهو
مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم آخرون منهم قالوا
هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم الا في التسمية اي اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف

بهذا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة
البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم من قال انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد
قطط اي شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عما يقول الظالمون والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما
لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وانه ملزوم بتركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وانه ان كان جسما لاتصف
بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لان
نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها والاحتياج اي احتياج ذاته في الاتصاف بتلك البعض الى غيره وانه لم يكن متناهيا
على تقدير كونه جسما متخصص بالضرورة بمقدار معين وشكل مخصوص واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص
خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم
من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز كما سبق في المقصد الاول والثاني لا يتصور في حقه والاول يوجب التجسيم في كل قائم
بنفسه والظواهر الآيات والاحاديث الدالة على كونه جسما والجواب الجواب **المقصد الثالث** في انه ليس جوهرا ولا عرضا اما
الجوهر فعند المتكلمين لانه عند المتكلم المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم
واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى المحل والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه **المقصد الرابع** في انه ليس في زمان
اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا
في مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا تعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة يجر الى الجهة والمكان
اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة ويوضحه ان العقل
الذي يجيء زماني بمعنى انه يتعلق بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا في العقل الذي يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان
فما لا تعلق له بالزمان ينطبق عليه وجوده يكون مقارنا للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني او آني اي واقع
في الحد الا والآن واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد ولا يتصور في القديم فاي تغير يقدر الزمان به اسم بمرتبة
تنبيه على ما تصرف هذا الاصل الذي مهدناه انفا تعلم مما ذكرنا انا اذا قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا
او الذاتي كما هو رأي الحكيم فتقدم البارئ سبحانه عليه لكونه موجدا له ليس بتقدم زماني والا لزم كونه زمانيا واما الزمان
فهو متقدم ذاتي عندهم ومتقدم بالذات عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها وتعلم انه ليس عبارة عن وجوده
في زمان قبل الآن بل هو عبارة عن سبق عدمه وما روي من الازمنة فعبارة عن ان يكون قبل كل زمان
زمان والامر بعكسه في الابد والمراد ماذكرناه من انه ليس زمانيا بسيط العمر وفيه زمانه من الكلام الازلي بصيغة
الماضي ولو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله انا ارسلنا نوحا وذلك لانه لو لم يكن زمانيا فالحقيقة ليس في الماضي والحال
صفة كان بالنسبة اليه كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمة يقتضي التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن
بعضها بصيغة المستقبل فقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في قوله انا ارسلنا كما في الارسال

لم يكن قبل الانتهاء في تعينهما اسم آخر لا يتوجه بما تقرر سقط تلك منهما انا او فعلا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا
في الابد وهو موجود الآن لم يرد بذلك ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اراد انه مقارن معها من غير ان يحل فيها كالمتعلق
الزمانيات فيما انه ليس وجود مجردات عقلية لم يكن ابتداء نسبة الى الزمان بل لم يكن ماضيا
وحالا ومستقبلا بالقياس الى علمنا بالمعية فيه على ما علم ذلك اذا دخل في الزمان **المقصد الخامس** في انه تعالى
لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا في انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره
وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وانه لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد
في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير والا الاحتياج اليه اي الى
المحل لذاته لا يستغني عنه علم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا وايضا
اذا حل في شيء فان كان المحل جسما فالانقسام لزم انقسامه في تركبه فيصل الى الحركة وهو خلاف الاتفاق وان لم يقبل الانقسام
كالجوهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء الحال فيه وانه ملحوظ في جميع ذلك فانه لحلول في الجسم والاجسام متساوية في
القبول لزم امكان حلوله في افراد المماثلة واما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض فلا فاعل المختار ولا يمكن الجزم بعدم حلوله
في البقة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم معترف به وبهذا يحتج عليه بان يقول حلوله في الغير كون في نعته المحل فيلزم
كونه متحيزا او في جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول يحسن بالاختصاص الناعت دون السيد فالتحيز كيف وانه يتصف
بصفاته ... فلا يحتاج الى ما نسبه الاتحاد انه وجود الخاص في عرفه الا ان الاتصال الانصاف على الصفات
واما هو من خواص الاجسام لا مطلقا للاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف
ثلاث الاولى النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلفت في نقلها اشار الى ما ينبغي بالمعصم فقال وضبط مذهبهم انهم
اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح وحلوله او انه فيه او حلول صفة فيه كل ذلك اما بين انه اي بدن عيسى او نفسه بدو
سه وانما ان لا يقولوا شيئا من ذلك ... علماء الله ... على الحلول والاتحاد الا ... بالمعجزات
وسماه ابنا بمعنى ... كما سمي ابراهيم خليلا ... الاكان باطلة الا الاخير فالسنة الاولى باطلة لما بينا
من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل لما سيأتي من انه لا مؤثر في الوجود الا الله وهو كلام اجمالي واما تفصيل مذاهبهم
فمذكور في خاتمة الكتاب ... على جمع الملل والنحل اشارة خفية وكيف يعلم تمام الكتاب اي الاقتصار
على بيان الفرق الاسلامية ... الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني
بالجسماني لا ينكر ... كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ... لتعليم ... في طرف الخير
كالملائكة فان جبريل عليه السلام كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي فلا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين
واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر منه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة
ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول
والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكلام سوى ابعد حصولنا ... لما هو ... من الصوفية

الوجود به من شكره ويقول بالحلول والاتحاد ذكر ذلك تسوية العشرية ونحن لا نقول بها بل نقول الشيء في ذاته الوجود عيره
دنيا ره اهل العزة ... ويطلانا ما مر ذلك المحرم ادعلوم بتلك الخطاطيف التي لم يجر على العقول بما عاقل ولا ممير
ادني بشر **المقصد السادس** في انه يمتنع ان يقوم بذاته حادث لانه لا اي قبل الشروع في الحجاج من تحرير محل النزاع
لكون المحاورة ما لنفع والاثبات من حاسر على سبي واحد ومعنى الحادث هو الموجود بعد العدم واما الاول فله وتجدده
تعالى لم يتجدد ولا ثعال الى حادث فيكفيه اقسام الاول الاحوال في غير يجددها في ذاته مع الا ابو الحسين من المعتزلة
فانه قال بتجدد العالمية بتجدد المعلومات هكذا ذكره الامدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول
اصلا لمعتزلة تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت
تجدد العالمية في ذاته الثاني الاضافات اي السبب وتجويز تجددها اتفاق من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم
بعد ان لم يكن معه العالم السلوب فانه يتجدد ما سيحصل اتصاف الباري بها ... تجدده كما في قولنا انه ليس بجوهر
ولا عرض فان تجدد سلوب تجددها والاعراض قال هو موجود مع كل حادث ... المعدلات عدم بحادث بعد
تجدد بصفة له بعد ان لم تكن ... الذي ذكرناه ... كونه محل الحوادث لا امور موجودة بعد عدمها
فنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث يوجب صفات الكمال قائم به اي يجوز ان يقوم به الصفات
الكمال الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم به حادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري اليه في الاتحاد اي في
ايجاده للمخلوق ... كلمة كن يحصل ... القول ... الارادة في ذاته ... مستند
الى القدرة القديمة واما حلول ما في المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اي الحادث
القائم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم به من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقوا بينهما الثاني واثبات هذا المدعى وجوه منها
الاول الحادث ... الجائز ... والثاني ... فلان القابلية من لوازم الذات ... ان الاعلات من
الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قابلا عروض القابلية
بمسبوقة بالحادث ... تعالى ... لا امكانات ... والقابلية ... بالازم
الانتقال ... الامكان الذاتي ... الامتناع الذاتي ... وانه يكون القابلية على عدم
لزومها ... على الذات فيكون صفة زائدة عليها عارضة لها ... القابلية
فان كانت قابلة القابلية لازمة الذات ... القابليات ...
واذا كانت القابلية من لوازم الذات ... العابلية ...
القابلية ... تقتضي ... الحادث ... للقابلية ... ثابت الا ... المعنى ... اللازم
فلان القابلية نسبة يقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ... صحة الطرفين ... صحة وجود الحادث ... الثاني
من تلك الوجوه صفاته ... كمال ... نقص ... والنقص عليه ممتنع اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان خاليا
عنه قبل حدوثه الثالث ... ولو قام به حادث لكان ... عن الغير ... الحوادث عنه

الوجه الاول ان اللازم مما ذكرتموه من لزوم العالم للذات هو ازلية الصحة اي انه يصح وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمح
فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة انما المحال هو صحة الازلية اي صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان بمعنى
امكان الازلية لاستلزامه تحقق الحوادث الغير المتناهية على ما مر تحقيقه فان احدهما ليس الاخر وايضا ما ذكرتموه معارض بانه لو لزم
وجه لزم منه وجود العالم والمادة ما دام موجودا في الازل لصح ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون
العالم ازليا وهو مح فلو لزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية الحادث لم يلزم من الفاعل الازلي انه امكان ازلية العالم لانعدام القابلية
صفة اثبته لا بهذه الذات فيلزم امكان ازلية المعلول دون الفاعلية فانها صفة عدم الازلية فلا يلزم امكان ازلية المعلول
لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتاثير بها ازلية كما اشتهر ان الله يلزم امكان ازلية المعلول لا في الفاعل الحاصل بالفعل ويمكن
الجواب عن الوجه الثاني بانه تعالى لما كان لا يجوز ان يكون فيه صفات كمال مستلزمة عن سابقه لا يمكن بقاؤها واتصافها وكل
لاحق منها مشروط بالسابق على سائر الحركات الفلكية عند الحكماء فلا استقراح عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر بعده ولا
يلزم الخلو عن الكمال الممكن له من الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فانما لامتناع بقائه ولا امتناع الخلو عن مثله
مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما لا انه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم تفويت كمالات
غير متناهية فكان يقدح اي يعد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال الحقيقي لا وجد انه مع ان كل
الكمالات الا ان هذا التصور مناف برهان التطبيق على راي المتكلم كما سنشير اليه ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو
انك ان اردت تساويه عن غير حصول الصفة لمعدوم بعد ان لم يكن وهو اول المسئلة اذ لا معنى لصانع الحادث الا يجعله سوى هذا
فكون هو كذلك لا اساويه عن غيره عن هو كذلك فيكون مصادرة على المط وان اردت ان صدور الصفة الحادثة يحصل له دائما
فاعلم عنه فلم لا يجوز ذلك لا بد من شمول الصفة الحادثة بالجواز ان يكون حصوله ذاته مقتضيا لذاته اما على سبيل الايجاب
بما ذكرنا من الترتيب في المتلاحق واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر الحوادث او فان مخصص لوجد الحادث في وقته
ومنهما بمعنى الوقوع الحادث بذاته يعلم بالضرورة عن صدوره وضد الحادث حادث وما كان عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال
يبتني على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة [illegible] الرابعة الخلو عن الشئ وضده
الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلاث الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها
والرابعة انما تتم بالدليل الثاني وقد مر عليه ما جرت ملاحظة الصفات اشيع للخصم بوجود مثله الاول الاتفاق على انه متكلم
سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات العامة بذاته
قلنا الحادث تعلقه اي تعلق ما ذكر من الصفات بذاته اي وكذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها دوام ذلك الا
عن امتناع تغيير فقدم ذاته بل انه لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف على تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثاني
المصحح للفاعلية اما كونه صفة مع هل المصحح لحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو عندكم مسبوق بالعدم وانه سلب
لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيقتضي قيام الصفة الحادثة به قلنا المصحح للفاعلية به هو حقيقة الصفة العرضية هي مع [illegible]
لحقيقة الصفة الحادثة بدليلها ولا يلزم من ذلك المصحح الثالث انه لو صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن فصار عالما بانه وجد بعد

ان كان

ان كان عالما بانه سيوجد بعد حدوث وهذه صفة الخالقية وهو العلم فلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق
بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتعلق بعلمها انما المحلول لا نفسها قالت
الكرامية اكثر العقلاء انواعه امور من اي في صانع الصفة الحادثة بذاته وان المكروه بالانسان قال الجبائية قالوا بارادة وكراهة
حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادث شانه دائرة وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر
وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبت النسخ وهو ما ربع الحكم القائم بذاته وانما ذوقه وبما علم بعد الوجود
مكونا حادثا ونفى الفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددين
لذاته كما مر وهذه هو الظاهر فان الحوادث والحق ان التغير في الاضافات هو الجائز كما تقدم في تحرير محل النزاع
فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم يسمى بالنسخ وكذا مراد ابي الحسين والجبائية هو تعلق العلم والمريدية والكارهية تجددا او
نقول هؤلاء ذهبوا الى التجدد والاضافات داخلة كما ذهبت اليه الحكماء [illegible] يثبت كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية القبلية
ونظائرها فانها اضافات لا وجود لها ثبت على ضابط سبق ثم دفع ما يمسك به المخصص الصفات على الذات بتقسيم جميعه
محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية ويعدا
الصفات السلبية فلا يجوز بالنسبة الى ذاته التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني
فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه **المقصد التاسع** اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض
المحسوسة وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها انما تصح على الجسمانيات المستلزم للتركيب المنافي
للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم من حيث هو كذلك لا في انه الذ...
وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات
ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته والجواب لا ان اللذة نفس الادراك كما مر وانما كان سببا للذة فقد لا يكون في ذاته
قابلية اللذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل وان سلم فسوداية انما يلزم لو ثبت ان ادراكنا مماثل لادراكه
بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو ودع هذا السؤال الثالث على الثاني لكان اوجه كما لا يخفى على ذي
فطرة سليمة **المقصد العاشر** في توحيده تعالى وهو عبارة عن امرين احدهما انه لا شريك له وهو مقصود واحد وهو انه
يمتنع وجود اثنين اما الحكماء فقالوا لو امتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان
وقد تقدم ان الوجود نفس الماهية يمتاز تعين لامتناع الاستثناء المشترك تمام الماهية يكون الامتياز بالتعين الداخل
في هوية كل منهما فيشترك مركب منهما اي مركب كل منهما من المابه المشتركة والتعين المميز وانه [illegible] اد يلزم
ان يكون شيء منهما واجبا والتعين خلاف هو اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ ح يكون نفس الماهية فان [illegible] ثم
ذلك كله الدست هو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على الممكن المناصب والقضاء اي لا يقال ثم على اهل المطلب
المطلب [illegible] عن الزيادة فلم يمكن مع كون الوجوب على تقدير ثبوته عين الماهية فلا يمنع كون التعين [illegible] زائدا
كما يلزم التركيب والمحال يمكن منعها اذ قد مر عنهما اي عن هاتين المقدمتين واسا... مدافعة الثاني من الوجهين

بالمس الظاهر او الباطن كالطعم والصوت
والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية

الوجوب الذي هو بعض ما صدق الواجب هو المقتضي للتعين الذي يمنع الشركة فيمتنع التعدد في الواجب أما الأولى وهي أن الوجوب
هو المقتضي للتعين فلأنه لولاه فإما أن يستلزمه ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تأخره أي تأخر الوجوب عن التعين فيلزم تأخره عن العلل
عن علته فيلزم الدور لأن الوجوب المتأخر الذي هو عين الذات يجب أن يكون متقدما على ما علته علة له أو لا يستلزمه ولا يقتضي
شيء منهما الآخر فيجوز الانفكاك بينهما لاستحالة أن يكون هناك أمر ثالث يقتضيهما لما عرفت فيجوز الوجوب
بلا تعين وهو محال إذ يستلزم أن يوجد شيء بلا تعين فيجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين المعين واجبا لذاته وأما الثانية
الواجب الذي بدون الوجوب فهو ممتنع بناء على كون الوجوب عين الماهية وأما الثانية فهو أن الوجوب إذا كان هو
المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعينها يمتنع تعددها في شخصين واحد وإذ لم يعرض له ذلك
المتكلمون قالوا لو فرض إلهان موصوفان بصفات الإلهية يمتنع الأول لو وصل إلهان قادران على الكمال فإن تعلقت القدرة بإيجاد
أحدهما سواء المقتضي للعدم ذاتهما والعلة بالإمكان لأن الوجود في الشيء يحصل بالقدرة والتعين بين كل
مقدور بينهما فإن قدر لزوم وقوع هذا المقدور المعين إما بهما وإما بأحدهما من أسباب مستقلة بكل واحد فإن تعلقت بأحدهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الإله لوجد شيء من الممكنات إلا أحد الحالين إما وقوع مقدور بين قادرين فلا ترجح
بلا مرجح الثاني من الوجهين إن أراد أحدهما شيئا فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال أما الأول فإذا فرض
وقوع إرادتهما لأن التمكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم إما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين وإما لا وقوعهما فيلزم
ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما والنقيض يلزم اجتماعهما لأن المانع من وقوع مراد كل منهما حصول مراد الآخر لا
قادرية عليه فإذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا وهو فرض ما ذكرناه في صورة العجز وكسر
وسكون يلزم الخ وإن وقع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون إلها
والثاني وهو أن يمتنع إرادة الآخر ضده فلأن ذلك الشيء الذي امتنع تعلق إرادة الآخر به هو لذاته ممكن يتعلق قدرة كل
من الإلهين لإرادته به والذي امتنع تعلق قدرته وإرادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وإرادته فيكون عاجزا
فلا يكون إلها لأنه خلاف المفروض وفيه أنه يمكن أن يتفق الوحدانية بين الكاملين العلم بعدم توقف حصولهما على الوجود وأصلح
أنه لا شريك له في هذه المسألة الا الثنوية دون الوثنية فإنهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود والصانع للعالم بل يعبدون الأوثان بصفات الإلهية
وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه
العبادة توصلا بها إلى ما هو إله حقيقة وأما الثنوية فإنهم قالوا إنا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وأن الواحد لا يكون خيرا شريرا
بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده
ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجا إليه وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المعارف فإنهم قالوا النور حي عالم قادر
سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون به الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى أنه يوجدهما فإن الخير كثيرا وشرا كثيرا اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير
من يكون شره غالبا على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللفظ فلا يحصل مقصودهم وأما الحكمة عن هذا بأن يراد بالشرير الذي من شأنه الشر

فلا يفسد النظام أي انتظام أمر العالم بل إنه لم يتعرض هنا المنع والسراية عنه تعالى المحبة أن قدرته على جميع الأشياء يوجب فعله
بوحدته وفاعلية تعدد علمه وهو يحتاج عاجزا عن بعض الممكنات فلا يصلح إلها لأن وصف الإله كما ذكر متعارض حظابيته خطابية
أحسن من كونها الأولى وأكثر اقناعا **المرصد الرابع** في الصفات الوجودية وفيه مقاصد المقصد الأول في إثبات الصفات
لا يخفى على وجه عام العقل بصفة دون أخرى ذهب الأشاعرة ومن تابعهم إلى أن له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته
فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة وعلى هذا القياس في السمع والبصر والحياة وغيرها وذهب الفلاسفة والشيعة إلى نفيها
أي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا إنه عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف للشيعة إطلاق أسماء
الحسنى عليه تعالى من أن يطلق عليه شيء منها ويمنع منه نحو حلوه عنها والمعتزلة أنهم في الصفات مفصل بأن في كل مسألة من
مسائلها احتج الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بوجوه ثلاثة الأول ما اعتمد عليه القدماء من الأشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد
فإن العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا فالعلة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم
في الشاهد من قام به العلم فكذا حده هناك والشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك
سائر الصفات ورد بعد ضعفه في المرصد الأخير من الموقف الأول كما هو كذب المخصم أي القياس كما وقع في كلام الآمدي فليس ولعل
مع أصلا معنى الصفات شاهدا وغائبا فإن الحد في الشاهد لا يتصور فيها الاتحاد بخلافها في الغائب كالإرادة ولا يختص
بخلاف إرادة الغائب وكذا الحال في سائر الصفات فإذن ما وجد من أمر بخلاف يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلا الثاني أن معنى
سوى أي ثبوت العلم والقدرة والإرادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه معنى هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما
هي مقتضيات منضم الصفات بل الكلام الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان
قولنا على طريقة الأخبار الله الواجب أو العالم أو القادر أو نحوها سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم بطلان
فإن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته وإذا بطل كونها نفسا والاعتبار لمجرد قطعا تعين الزيادة على
الذات وفيه نظر فإنه لا يقتضي الأزيادة هذا المفهوم أعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذات والنزاع في ذلك
وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا الدليل نعم لو تصورنا أي مفهوم الوصف والذات معا
بحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما أي الوصف على الذات وحمل الآخر أي الذات عليها حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات
ولكن أين ذلك التصور الواصل إلى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضا نفس الذات كما ادعوه
لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم من العلم والقدرة أمرا واحدا وإنه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى
أنها عين الذات في هذا الوجه من النمط الأول أي الوجه الثاني عليه أن الأمر ذهول أريد منه أن يدل على مغايرة مفهوم العلم والقدرة
ومغايرتهما الذات فلا يدل على مغايرة حقيقتهما ومغايرتهما إياها والنزاع فيه هو الثاني دون الأول المشاهد من الوجهين عدم التمييز بين
مفهوم الشيء وحقيقته وقيل كيف يتصور كون الشيء عين حقيقة الآخر كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لها
وهل هذا الكلام يحتمل إلا ممكن يتصور رؤيته كما في سائر القضايا المحتملة التي يمنع التصور بها فلا حاجة إلى الاستدلال
على بطلانه ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه أن ذاته يترتب عليه

ما هو علة ذات وصفة معا فلا [illegible] ليس كالبيت في الكتاب والاشياء عليك بل يحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته
فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به [illegible] عليه لاجل ذاته [illegible] بهذا الاعتبار
صفة العلم وكذا الحال في القدرة [illegible] عليها [illegible] بهذا الاعتبار صفة القديم
وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه الى نفي الصفات مع حصول
نتائجها وثمراتها من الذات وحدها [illegible] انه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان [illegible] لتلك الصفة لاستناد جميع
الممكنات اليه [illegible] وقد تقدم الكلام عليه [illegible] والشبهة
توجه [illegible] الاول [illegible] اسباب القدماء [illegible] النصارى [illegible] اثبات
ذات واحدة وصفات [illegible] الباري [illegible] لا يحتاج الى العلم [illegible] العالمية [illegible] احوال
ليست [illegible] قيام العلم به [illegible] صفة [illegible]
هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة [illegible] العالمية فالمراد بوجوبها
ان كان استغناؤها عن الذات [illegible] اسنادها الى صفة اخرى [illegible] صفة العلم [illegible] المشايخ
فيه [illegible] العالمية [illegible] الصفة [illegible]
موجبا [illegible] الثالث صفة [illegible] على [illegible] ان تكون [illegible]
مستكملا بالغير الذي هو تلك الصفة وهو باطل [illegible] والجواب [illegible] صفة الكمال الزائدة على ذاته
لذاته [illegible] عينا
ومخصصا [illegible]
ان [illegible]
كونه موجبا بالذات فلا يكون [illegible]
[illegible] **الفصل الثاني** في [illegible] العالم
[illegible] الفلاسفة [illegible]
للعالم على النظام الواقع [illegible]
[illegible] الكمال [illegible] الحكماء ذهبوا
الى [illegible]
[illegible] الباري [illegible]
الى الاحتجاج على [illegible] الحادث [illegible]
او عدم استناده الى المؤثر [illegible] الموجب [illegible] بطلان اللازم
اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه موجبا بالذات [illegible]

ظهورها

الذي

[illegible] انه لو [illegible] الحادث الموجب [illegible] او [illegible] فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما الى
شيء الى قديم او الى [illegible] الثالث [illegible] الى موجب لا يكون قديما ولا [illegible]
حادث [illegible] من [illegible] بلا واسطة
من الحوادث [illegible] سواء كانت [illegible] الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف تلك
الحوادث الصادرة بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه [illegible] واما بطلان اللوازم فالاول [illegible] والثاني [illegible] الممكن
الحادث يحتاج الى [illegible] والرابع [illegible] الموجب التام [illegible] وتخلف اللازم عن الملزوم
[illegible] الدليل
برهان [illegible] لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم [illegible] وان [illegible] قادرا لو كان الباري
موجبا بالذات لزم قدم الحادث [illegible] اما بيان الملازمة فهو [illegible] الموجب القديم يجب ان يكون قديما
او لو حدث [illegible] على شرط حادث [illegible] الموجب التام [illegible] الحادث [illegible] على شرط حادث
[illegible] واعلم ان هذا الاستدلال الذي [illegible]
[illegible] حدوث ما سوى [illegible] القديم وصفاته [illegible]
الباري على [illegible] موجبا [illegible] مختار [illegible]
الباري [illegible] الحادث [illegible] حادث [illegible] ان [illegible]
[illegible] حادث [illegible]
[illegible] الصفات [illegible] الاستدلال المذكور بهذا
الطريق [illegible] الموجب القديم لا يكون حادثا [illegible] الحوادث [illegible] الصادر عنه [illegible] قطعا الاستاد
التخلف عن الموجب التام [illegible] الحادث [illegible] الى حادث [illegible]
[illegible] الاستناد [illegible] الاول [illegible] الوجود الحادث
[illegible] الفلاسفة [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] العدم [illegible]
[illegible] الى القديم [illegible] الاستناد [illegible] الباري [illegible] موجبا لكان الحادث
[illegible] الطريق [illegible]
البرهان [illegible] الطريق [illegible]
الامر الرابع [illegible] التخلف عن المؤثر التام [illegible] القديم [illegible]
الحوادث [illegible] الموجب [illegible] حادث [illegible] عن [illegible] الموجب التام [illegible]
[illegible] الباري [illegible] على شرط حادث [illegible]

انه م

[illegible]

[illegible] واسطة في صدور الحادث عن المبدأ القديم

احاط بك ما تقدم من المباحث خليق بان يسهل عليك حكاية حال الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فبما مر
من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان والمسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان استناد
جميع الصفات الى ذاته تعالى فعلى نهايته ... البرهان التطبيقي احتج الحكماء على ... بوجوه كثيرة اولها ما صرح به المص
وعبر عنه بقوله الاول لان الذي عليه تعولون وبه تصولون تجويزكم ان يكون فاعله قادرا يتعلق القدرة به
باحد الضدين المقدورين كتخصيص الجسم بشكل معين ... وتخصيصه ببلد دون ... من الاشكال والالوان اما لا لذاتها
بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائلون بها وذلك يسد
اثبات الصانع اذ يجوز ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وانه يلزم قدم الاثر لان المرجح جميع شرائط
التاثير لان الواجب ... وكذا ... بعلمها فلا يجوز تخلف الاثر عنه ... بطلان ان القادر حادث ... على
ذلك واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها الى مرجح ... وبعد ذلك المرجح لا يتعين الفعل والا لزم ... الاعتبار ... يعود
انه يحتاج الى مرجح اخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب ... بان تعلقها باحد المقدورين ... خارج
ولم يحتج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى الداعي كما في طريقي الهارب ورغيفي العطشان ... فيستغني الممكن
عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن ... عن المرجح
المؤثر ... كما ... وبالجملة فالترجيح الصادر عن ... بلا مرجح اي بلا داع غير الترجح بلا مرجح
اي بلا مؤثر اصلا ... ولا يلزم من صحة ... صحة الثاني ... الفعل ...
بامتناع الثاني بلا توقف ... امتناع الاول ...
... بعلمها ... الفعل الداعي ... الوجوب ... الايجاب
والاحتياج الى مرجح اخر ... ضعفه ... الى حد الوجوب ... الممكن
عن المؤثر ... بان ما يلزم ... الموجب الذي اذا ... الاثر ...
الى الاثر ... الفاعل الذي ... يتعلق ... الوقت الذي اوجد الحادث فيه
دون غيره ... الوقت ... الفعل ... العلة الموجبة ...
... على مرجح لم ...
ومن الموجب ... اسباب الايجاب ... الارادة ... من الازل
الى الابد ... الحادث ... في ذلك الوقت واجب
موجب بالذات ... بالاختيار ... الطرفين الحادث في
الازل على هذا الوجه ... وجوده في ذلك الوقت ... الموجب والمختار
فلا فرق بينهما ... الفعل ... الطرفين
دون ... الطرفين ... على القدرة والارادة ... الموجب بالذات ... عقلا يتعلق قدرته

بالفعل

بالفعل ... بالعكس واما الموجب فانه ... الاخر ...
عن جميع المرجحات القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والالة والمصلحة ... كلها يجب الفعل ... الا
... والموجب ... بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك ... بطلان
في القادر ... الكل بالذات ... بشرائط ... معتبرة ... يكون
سواء ... على القدرة ... لا يعقل اصلا واجب ... الفعل ...
وما ... على ذلك التعلق ... على الوجود والعدم سواء
باحد ... كان الايجاب بالاضافة والعدم ... لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا ... الوجود
... اصلا قلنا ... العدم ... لا يصلح اثرا ... العدم ...
... اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لا ان شاء
فعل العدم والعدم ... للقادر لا الوجود ... بالفعل ... الفعل
... الوجود ... العدم ... القادر بعضي
... الوجود ... عدم العالم ... على اثبات القدرة ... يكون ...
على الذات ... الاول القدرة العامة ... الحادث ...
... صادرة عن الذات بالقدرة ... الموجب ... الحوادث
... الحادث ... حدوث القدرة ...
... ولا يلزم ... القدرة ... السابق ... ملك القدرة المعدودة
... على الفرع الاول ... الذات ... القدرة ... الى القدرة
كما عرفت في ساحة العدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء ... الى ... صدور
البعض ... القدرة والصادرة عن الموجب ... الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه
ابو سهل الصعلوكي ... مطلقا ... الاعداد ...
عدم الاولوية ... الواحد الموجب لا يصدر عنه الا
الواحد ويلزم منه ... الصفات ... بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه
... القدرة الواحدة ... الاختيار ... صفة اخرى ... كما ذهب اليه
... الصفات الثالث ... موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي
من خواص الكم ... القدرة ... التناهي واما تعلقا فمعناه اي معنى ... التناهي عنه
... التناهي ... تعلقها لا تقف عند حد ... الى ... ذلك الحد ... كل
ما يتعلق به الفعل ... بالفعل دائما ... بالقوة دائما ... الاحكام الثلثة المتفرعة

مطردة في الصفات كلها فلا نكررها بمعنى ان كل واحد من الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية وصفة العلم قديمة واحدة

غير متناهية اما بمعنى سلب التناهي عن متعلقه بمعنى ان ما لا يتناهى متعلق بالفعل والارادة ايضا كذلك تعلقها

غير متناه بالقوة كما في العدد [illegible]

[illegible]

يدل على مقصده او سفهه خال عنهما او يشتمل على مساوٍ من نفعهما والكلام فيه وكذا الجواب انها اى ما ذكرتم من صفات
الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصرنا بحيث نقصد تأكيد دواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات
لجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد بمجرد اعتبار ما كان الاحسان والعوارض لا يسابق التمايز فى الماهية لمكان لها آثار
يقول ما يصدر عنه من افعاله تعالى اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما على العادة فيكون حاصلتين
من الاعتبارات المذكورة وهذا مع قولهم ذلك الفعل الصادر عنه خال عن الغرض كما ان افعاله المنزهة عن الاغراض
فلا يجوز ان يعارضها مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفعل من شأنه
ان يتبع فعله الغرض لا من تعالى عن ذلك الغرض والسادس من الحجج انه قالوا الاجماع على عدم فعل العبد بل لسان التمانع
وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد وهو حركته واراد العبد عدمه فيلزم اما وقوعهما فيجتمع المتضادان او لا
وقوعهما فيرتفع المتضادان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على ارادته والعبد خلاف لا تعالى فيقع مقدوره الذى هو المراد
من قدرة العبد فلا تصور بينهما تعاون كما تصور فى مذهبهم فى الخلق لا بالعون معنى كون قدرته اعم تعلقها من قدرة العبد
ولا اولى فى محل المقدور بينهما ومحل المقدور بهذه مسبوقا ومارجحه الجواب انه مبنى على ان قدرة العبد الحادثة مؤثرة
نظرا لا برجحها ما تقدم وعلى تقدير ان ترجحها فنقول بمالى محل المقدور من الله تعالى اقوى عليه من العبد فما شرطه من قبله
يمنع من ان تأثر قدرة العبد فيه لا يلزم من ذلك اسقاط قدرته بالكلية بل تسلم نوع تأثير وذلك ساق لا الوهيته والعبد
المقصد الثالث فى علمه تعالى ومنه يتشعب الاولون الى ان لله تعالى اسامى وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء واما نفاه شرذمة من قدماء
الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسالك فى اثبات كونه تعالى عالما مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله
متقن اى محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاولى فلان من نظر فى حالة
نظر فى الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل فى الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها
واعطيت من الآلات المناسبة لها ونظر فى ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التى قد كتبت عليها المجلدات
واما الثانية وهى ان كل من كان فعله متقنا كان عالما فضرورية ومنبه عليه بامثلة واقعة احتمى ابصر الفاظا عذبة رشيقة
تدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذا من سمع خطابا بسيطا متناسبا بالمقام من شخص نظرا الى انه
يجزم بانه عالم فان قيل المتقن الذى هو الموافق للمصلحة من جميع الوجوه ممنوع ان فعله تعالى متقن اذ لا شىء من العالم الا
العالم مع كمال انه الا ويشتمل على مفسدة ويتصور خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه
فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان يفرض فيه نفع فيلزم كونه مؤثره عالما ولا كالاحراق للنار والتبريد للماء اذ لو امر
بالتاثير فيه لتأملنا كيف يدل على علم الفاعل وقد يقال اى لمسلك على اثبات عليه سؤال بفعل النحل لمسكنا البيوت
المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها المسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينهما فرج بين البيوت
فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذا العنكبوت
ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على نسبة هندسية بلا الكرم انه لا علم لهما بما يصدر عنهما واستغنى عن الحكم

والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما شاهدناه من الصنع الغريب والترتيب العجيب الذى يحتار فيه العقول فلا تهتدى الى
كماله ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك ان ذلك دال على علم الصانع وهو ما وصفه ما ذكرنا فى مسئلة الكتابة والخطابة فلا يشترط
فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل
على علم والجواب عن الثانى انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما تفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر
عنهما وسلمنا بهما كالحال لانا نقول الدليل فى الفعل المتقن هو الثانى انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذى
يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا بالقادر قد يكون قادرا على الشىء او ما يصدر عن النائم والغافل
مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكذا من لا شعور له فلا يتصور ان يفعل ذلك جاز صدوره منه والحكم بان حكم البتى حكم
مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لا بما نقول ان تلك الملازمة ضرورية وما بها يجب ان يصدر وفعل من المنفى عن قادر غير
عالم ولا يجوز صدوره كثيرة عنه اما من جعل النوم ضد المعتزلة والسؤال ساقط عنه واثبات الحكماء فلهم فى اثبات علمه تعالى
مسلكان الاول انه مجرد اى ليس جسما ولا جسمانيا كما مر فى الشبهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا فيما سلف
على المقدمة الثانية بانه يعقل ذاته وانه ادرك عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق
المادية للشىء المجرد العالم بذاته وهو حاصل فى ذاته لانه مجرد عن غاشية غيره فيكون عالما لذاته واما الثانى فلانه
سبب لما سواه اى لجميع ما عداه اما واسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد
على المسلك الاول منع الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل لجميع الكليات وبرهانه الذى تمسكوا به مقدم ضعيفة ويرد
على المسلك الثانى انا لا نسلم ان التعقل ما ذكرتم ويعنون بذلك تاويل يحكم بان حقيقة ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته
انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذى عرفوه به ولكن من اين لهم ان الحالة التى نجدها من انفسنا ونسميها العلم حقيقة فى ذلك
الذى ذكروه لا بد له من دليل سلمنا اى سلمنا ان حصول العلم ما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاصل
والمحصل عنده فلا يكون الشىء عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير
غائبة عنها سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فان الدليل على ان العلم بالشىء العلم
بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانا اذا علمنا الشىء علمنا لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علمنا علمنا المعلول الثانى له
بمعلول اذا علم بلزوم ذلك اذا علمنا الشىء الذى هو علته وعلمنا انه علة له اى للشىء الآخر الذى هو معلول له فعلم انه
موجود وعلمنا انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول علم وجود المعلول قطعا ولكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى
يوجد المعلول معه ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر فلم قلتم انه كذلك حاصل له حتى يتم مطلوبكم تنبيه مسلك المتكلمين
يفيد العلم بالجزئيات كما يفيد العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان فيكون عالما بهما معا واما مسلك الحكماء فلا يفيد الا العلم بالكليات الا ان علم ماهيته المجردة كما استفيد من الاول وعلم بعلته
كما استفيد من الثانى فعلم علمه بالكليات ان العلوم بما هيته كذا انا وجدناها كما فى المسلك الاول او مع كونها علته كذا كما فى المسلك
الثانى والماهية كلية وكونها علة كذا كلى ايضا وتعقل الكلى بالكلى ان كثرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تعينه بدونه

واحدة وبهذا يحصل ما يطلب ما يلزم من ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها
بوسط او بغير وسط وادعوا انهم استفادوا علمهم بالحركات من حيث هي جزئية لا يستلزم العلم في صفاته المخصوصة باعيانها علمهم
ببعض المحسوسات فالاولى بهم مع ادعائهم الذكاء وقد بينا من كلامهم فيما ان الحركات معلولة لذلك الكليات فيلزم من علمهم بها علمهم المذكورة
علمه بالصور الكلية بالنحو الذي بخصوص القاعدة العقلية يستلزم ما يخص بالصور كما هو في ابواب العلوم الطبيعية فانهم
مخصصين لو اعتبرتم بمواضع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم النفسية البحث الثاني ان علمه يعم المعلومات كلها الممكنة
والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات فيما قلنا بعمومه للمعلومات لشمول
ما يقتضي العلم وهو الذات الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية دون المعلومات مع ما بها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا
كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل انما فرق شتى الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان
العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين بحسب طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب
منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة
تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا بد ان يكونا متغايرين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها
وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت اما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى فهاهنا ليس الحكم بتغايرهما
بالعرض فلم ينتهيا فلا اشكال سلمناه اي كون العلم نسبة محضة تستدعي التغاير لكن الذي لا يستلزم انه نسبة علمه
فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة كما في علمنا بانفسنا مع علمنا بالتغاير بالذات لا يتعالى
ذلك اي علمنا بذواتنا حاصل لم يحصل لنا نفسها او صورة من الوجوه سواء كان ادراكنا خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الوجه
الحق الذي لا ننكره اصلا فلو كان عالما بانه لم يحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا لا في الحركات اذ به كثرة يمكن ان
تصور بينهما نسبة ولا يتجه النقض به لانا نقول لا نسلم انا نعلم بغير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فحصل النظر
او قد يحقق النسبة بين جميع اجزائه وبين نفسه والا فلا يعلم الا الاجزاء نفسه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل
فلا يعلم نفسه والمجموع حلاه فان قلت بل ان في شيء التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار
صلاحيتها للعالمية تغاير نفسها باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها الثانية من تلك
الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا فعلم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يقتضي
علمه بنفسه وقد بينا استحالته في بحث الفرقة الاولى لانا نقول لا نم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشيء
العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول المدعي لزوم
امكان علمه به اي بانه عالم وذلك محال لانا نقول من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة ولا يحتاج الى ان يكون احدنا
عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكننا ان نعلم انه
عالم به وان لم يلتفت لذلك وما لم يمكن في الاضطراد وذلك يسقط ظاهرا واذا لزم الامكان ثبت المدعي لان الامكان محال
والجواب ان ما ذكر متبع مقدر علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الصورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان
امكن له علم بنفسه منعنا بطلان التالي المستفاد لهذا العلم الممكن بالعرض في اثناء الاول بطلان ما ذكرتموه في اثبات انه لا يعلم
نفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره
اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم بالجميع عين العلم بها وهو ظاهر واذا كان
العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء آخر فيكون له من بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة عن صفاته هي
العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك ممتنع بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتموه من كون العلم كثرة في الاضافات والتعلقات
وذلك لا مانع يعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد بعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي كثرة الاضافات
والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي لان المعلوم
متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه لانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعلومية اولى منه غير المتناهي غير
متميز عن غيره لو تميز عن غيره لكان له حد وطرف به تميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف
والجواب من وجهين الاول انه معلوم من حيث انه غير متناه بمعنى ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي
ومعلوم بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي
وهو غير حاصل في غير المتناهي والنزاع انما وقع فيه لا في الموصوف باللاتناهي لان ذلك المفهوم العارض له موصوف
بالوحدة ولما اعترض بعض المرادين بجموع ما صدق عليه مفهوم اللاتناهي عارض بكل عارض عرضه يعقل في نفسه ايضا الثاني منه
فمال الى ان الجملة والنزاع في غير المتناهي متصلا لا اجمالا لا وما ذكرتم على اجماله الا مثار عجز لا لاحد كيف لا وهذا في الحكم بعدم
تميز الثاني المعقول لكل واحد من غير المتناهي فانه متميز عن غيره من تلك الآحاد وعن غيرها ولا يقتضي تميز كل واحد واحد
عن الكل من حيث هو كل والمانع من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له متصلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول
ان فرض عليه تعالى والجواب ان يقال ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد وطرف ينتهي به بل انما يكون كذلك لو كان
يعقل بتميز عن غيره بالحد والنهاية فانه لان حد المتميز مخصوص في المحل الخاص بهما الخامسة منهم
الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يبقى ذلك العلم
ويعلم انه في الدار او يسقط ذلك العلم عنه والاول يوجب الجهل فيه والثاني يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى وكلاهما
نقص يجب تنزيهه عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها
انما يكون بآلات جسمانية وكذلك الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة ادراكها جسماني لا يخلو عن التغير ثانيا التي ليست متشكلة
ولا متغيرة فانه يعلمها بلا اعتراض لانه جوهر دون العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم
عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة وعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم
تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى الآلة الجسمانية اذا كان العلم حصولي الصورة واما
اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه بعض الفضلاء وكثير من الاشاعرة
بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم

انه دخل البلد الآن اذا كان علمه بهذا مستمرا الا اعلم [illegible] وانما يحتاج الى علم اخر يتجدد يعلم به انه دخل الآن
نظرا بان العقلاء على كلام الباري تعالى يستمر علمه بالعقل فكان علمه بانه دخل عين علمه بانه سيدخل فلا يلزم من تغير المعلوم
تغير الى حدوث شيء في علمه وهذا الذي ذكره مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا كعلمنا حاضرا بالمراد المخصصة
بازمنة معينة بانه واقع في زمان مخصوص [illegible] في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا
واما علمه تعالى فلما استحال ان يكون زمانيا فلا يكون فيه حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما
يخصه من اجزائه الحال بعينه زمان [illegible] كان علمه تعالى محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده الى [illegible]
من اجزائه الحاضرة جميعه حاله لا ماضي ولا مستقبل فانه تعالى عالم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها
لا من حيث بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بتغيرها بل علما متعاليا
عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ووضحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها
بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو زمانيا لا يتصف الزمان مع ما فيه بالقياس اليه بالمضي ولا الاستقبال والحضور
بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل
هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا
يمكن ثبوتها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا المعنى مما يلتبس
علم الجزئيات على وجه كلي لا [illegible] بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من
الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول [illegible] كما سبق اليه الاشارة وقد استدل
ابو الحسين البصري وكذا الذي ذكره [illegible] من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول [illegible] انه
سيقع [illegible] بانه وقع بالضرورة والعلم [illegible] اي العلم [illegible] اوصاف العلم بهما
الثاني شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لاختلف شرطهما اصلا فضلا
عن التنافي بين شرطيهما وقد يجاب عنه اي عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى تمام الغد في بيت مظلم
مستديما لذلك العلم فلم يتغير [illegible] الظلمة [illegible] علم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر [illegible] عن الامر
نعم لو انضم التنافي الى العلم بانه سيدخل [illegible] من جهة العلم [illegible] ذلك العلم [illegible]
على العلمين السابقين لا يحكم [illegible] كما نقله الامام الرازي في الاربعين [illegible] العلم بانه سيدخل
البلد [illegible] العلم [illegible] والعلم بانه دخل [illegible] الى الوجه الثاني [illegible]
على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس
كما اذا علم [illegible] ولم يشعر [illegible] المعلوم [illegible] في ذلك الزمان
واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا [illegible] الاولى والثالثة [illegible] العلم بانه علم بانه
سيقع مع الجهل بانه علم بانه وقع وبالعكس [illegible] تغاير العلمين [illegible] قوله [illegible]

هذا او الماضي زمان [illegible]
هذا او المستقبل زمان [illegible]

لما

ان مع

[illegible]

ارح

عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغاير الثاني وصفهما
اعني العلمية والجهلية كتغاير وصفي المعلومية والمجهولية المعتبر في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازي [illegible]
اما [illegible] الحوادث [illegible] على الباري سبحانه بالمتغيرات [illegible] انه تعالى [illegible] كونه عالما
بالمعلومات [illegible] العلم [illegible] يحصل علم اخر [illegible] لا يكون
الباري في الازل عالما بالموجودات الحادثة [illegible] لا يعلم الجميع
[illegible] الكلي [illegible] العلم [illegible]
[illegible] العلم [illegible] وكذا علم [illegible] في العلوم والجواب
انه [illegible] الاضافات [illegible] لان العلم من [illegible] الاضافة [illegible]
[illegible] العلم [illegible] على [illegible] العلم [illegible] علمه [illegible]
كما ذهب اليه الامام [illegible] العلم [illegible] العلم بالشيء والعلم بالعلم [illegible]
[illegible] علم واحد [illegible] العلم من [illegible]
[illegible] الاجمال [illegible]
[illegible] العلوم [illegible] اجمالا او تفصيلا [illegible]
[illegible] اللوازم [illegible] هذا اللازم
[illegible] العالمية [illegible] الحدوث [illegible]
[illegible] في العالمية [illegible] في العلم [illegible] بالمعلوم [illegible] العلم
بالمعلوم [illegible] والجواب [illegible] التعلق [illegible]
[illegible] المتضادات [illegible] العلمين [illegible]
العلوم [illegible] الاشياء [illegible]
[illegible] العلوم [illegible] الوجود [illegible] وجوده [illegible]
[illegible] الممكنات [illegible] الحكم [illegible]
الوجه [illegible] علمه [illegible] علوم موجودة [illegible] العلم
[illegible] العلم [illegible] والجواب [illegible] العلم [illegible] الثالث [illegible]
[illegible] علمه [illegible] العلوم [illegible] والجواب انه
[illegible] علمه [illegible] علمها [illegible] الرابع [illegible]
[illegible] علم [illegible] والجواب [illegible]
[illegible] علمه [illegible] بالمعلوم [illegible]

لاء

كالذي علم علمه دليل لفظي عام يقبل التخصيص فخص بمخصص عقلي بما عدا الباري سبحانه لبواقي ما ذكرناه من الدليل اللفظي على
شمول علمه **المقصد الرابع** في انه تعالى حي وهذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مر من الدلائل وكل
المطبق النص عليه اي على انه عالم [illegible] مما يعاينه كما عرفته وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته
لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما فسرها به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس
والحركة فهو معلوم ان كان له [illegible] من تصحيحه واقامة الدليل عليه اما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت الحس
قوة الحس والحركة او مغايرة لهما [illegible] ابن سينا كما مر ولا يتصور شيء من هذه المعاني في حقه تعالى اما حي
كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة
توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم
والقدرة المذكورين دون غيره بلا مرجح واجابوا عنه بانه [illegible] اختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان بصفة اخرى لزم
في الصفات الوجودية ايضا فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه بصفة اخرى فيكون بلا مرجح ولما كان [illegible]
هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فيقتضي هو لذاته
الاختصاص بما هو فلا يلزم ترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس [illegible] ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته صحة العلم اولى
من جعلها اي جعل ذلك الامر [illegible] الى قوله بنفس صحة العلم فان اراد اثبات زائد على نفس الصحة فعليه بالدليل
المقصد الخامس في انه تعالى مريد [illegible] اثبات الارادة ولا بد فيها من تصويرها اولا ثم [illegible]
بالبرهان قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم
الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام [illegible] لكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع
لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين البصري وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام
والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان
ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى
انحصر داعيته في العلم بالنفع [illegible] عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسين النجار انه
اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به
وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين
بالوقوع واحتج عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها احد الضدين يمكن
ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المختلفة كلها
سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وللتخصيص وقوعه
بوقته المعين دون سائر الاوقات من مخصص [illegible] والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وهو محال وليس ذلك
المخصص القدرة لاستواء نسبتها الى الضدين والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع الوقوع اي العلم بوقوع شيء في وقت معين

تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكايته عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور فاذن هو اي المخصص امر ثالث يكون
مغايرا للقدرة والسمع والبصر والكلام اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المط فان قيل الارادة من حيث هي ارادة
نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الاخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد
منهما في وقت معين يجوز ارادة وقوعه في وقت اخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة
وهي صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا يلزم ذلك اذ لا تساوي نسبة الارادة الى الضدين والى الاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة
تعلقها باحدهما وبوقوعه في وقت معين لذاتها المخصصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد
جانبي الفعل وفي وقت معين على وجه مخصوص وجب ذلك الجانب في ذلك الوقت وامتنع الجانب الاخر وحينئذ فيلزم
[illegible] في سلب الاختيار قلنا [illegible] وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل [illegible]
ويقال ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الاخر وكان كل واحد منهما [illegible] على التعيين لتجدد تعلق
او لزم امر اخر [illegible] الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بدلا عن الارادة الاولى [illegible] صحة الفعل
والترك في الاول يلزم جواز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مغايرة لها [illegible] ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان
تعلقها بالمعين لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح
في القديم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل [illegible] قول الحكماء الا ان كل علم [illegible] للوقوع واما ذكر
في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي [illegible] المعلوم فيصلح ان يكون
مخصصا كما هو في الباري [illegible] الاصحاب [illegible] الحكماء [illegible] في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين
فلا يكون [illegible] مخصصا وان كان العلم [illegible] البحث الثاني انه تعالى [illegible] لو كانت حادثة [illegible] الى
المحال الذي [illegible] الاحتياج الى ارادة اخرى [illegible] الى الارادة [illegible] هكذا او لزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة
اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة [illegible] فكأنه ماخوذ من قول الحكماء انه [illegible]
وجود المستعد للفيض يحصل الفيض [illegible] على ما نقل من [illegible] الصفة [illegible] ان لا يكون صفة هو
ضرورة البطلان [illegible] ارادة [illegible] المادة وذلك لان [illegible] المعدوم
على صفة بحسبه [illegible] ولا معنى للارادة الا الامر المخصص [illegible] والعدل فانه [illegible]
فالارادة بهذا المعنى [illegible] المادة [illegible] لحصول الحوادث باوقاتها
على حسب استعداداتها المتعاقبة [illegible] لما سمعوا [illegible] ان المخصص للحوادث
بوقته يجب ان يكون حادثا [illegible] لو كان موجودا [illegible] الترجيح بلا مرجح ولما [illegible] المخصص للحوادث [illegible] حكموا
بحدوثها [illegible] الحوادث [illegible] الى انها قائمة [illegible] وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى [illegible]
بطلانها ما ذكرنا [illegible] في الارادات [illegible] الصفة [illegible] وصانع الحوادث [illegible] بطلانه
خاتمة في ضبط مذهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي [illegible] يكون نفس ذاته وهو

وارتضاه وإما أن لا يكون بعض ذلك ممتنعا فإما أن يكون ... وهو ... المختار كما هو كونه غير معلول لا مكرها وإثباتا لما
سواه والأول من عليه لا مكانه فيكون إما معللا بذاته تعالى وهو القول الآخر له وإما معللا بغيره تعالى فإما أن يعلل بمعنى قديم
قائم بذاته تعالى وهو قول أصحابنا وإما بمعنى حادث إما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية أو موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد
الجبار من المعتزلة أو قائم بذات غيره تعالى ولم نر أحدا ذهب إليه وبطل الأول لما نقلناه وسنذكره في كونه متكلما وبطل الثاني
لزوم كونه جمادا مع هذا لأنه غير معلول وبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الإرادات وبطل الخامس خاصة لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى والسادس خاصة لامتناع عرض لا في محل وأن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء فإذا كانت الإرادة قائمة بذاتها
فليس كونه تعالى مريدا بها أولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا في محل كسائر الإرادة لا يوجب اختصاصه به لأن كونه
لا في محل أمر سلبي فلا يكون علة للتخصيص **المقصد الثالث** في أنه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام
فلا حاجة إلى الاستدلال عليه كما هو حال سائر الضروريات الدينية في القرآن وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله
لأنه معلوم ضرورة ولا اشتباه فيه وقد احتج بعض الأصحاب بأنه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه
بصفة اتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وإنهما من صفات النقص فامتنع اتصافه بهما فوجب اتصافه
بالسمع والبصر وهو موقوف هذا الاحتجاج على مقدمات لا يصح شيء منها الأولى أنه حي وكل حي مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع
والبصر فإنه أي حيوته تعالى مخالفة لحيوتنا حقيقة فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة لذلك الاتصاف أن تكون حيوته مصححة له كحيوة الجن والملك
والشهوة والنفرة ومع صحتهما علينا ليست حيوتنا المقتضية لهما الثانية أن الصمم والعمى ضدان لهما أو هو أيضا ممنوع بل هما عدم ملكة
لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز أن يكون غير قابل لهما أصلا وأما أنه يصح اتصافه بهما مع أنهما أعدام القابلية فإنه
ليس بعضا عدميا كما في هو أول المسئلة المتنازع فيها الثالثة أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهي دعوى
بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها الرابعة أنه تعالى منزه عن النقائص
كلها والعمدة في إثباته الإجماع على أن ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص فلنعول عليه أي على الإجماع في هذه المسئلة
ابتداء أو من الطرق على أنه تعالى سميع بصير إذ الإجماع يكفي مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الإجماع الثالث على
السمع إن أثبتناها بالظواهر من الآيات والأحاديث التي تدل على حجية الإجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى منها
أي من الظواهر الدالة على حجية الإجماع إذ يرد على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج إلى دفعها فلا معنى للعدول عنها في إثبات
المدعى إلى التمسك بما يحتاج في إثباته إلى ما هو أضعف منه وهو تطويل للمسافة مع ... وإن أثبتناها أي حجية الإجماع
بالعلم الضروري من الدين كما هو العلم الضروري في المسئلة التي نحن فيها سواء فلا حاجة بنا في إثبات السمع والبصر له
التمسك بالإجماع مع التمسك بالعلم الضروري فإنه تطويل بلا طائل بل نقول إنه مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه
تنبيه قد تعلم في مباحث العلم أن طائفة يزعمون أن الإدراك على السمع والبصر وسائر الحواس هو نفس العلم متعلقه الذي هو المدرك
وقد أبطلناه بأنا إذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم أبصرناه فإنا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية
تشتمل على زيادة مع حصول العلم فيهما ... وليست تلك الزيادة ... هو الانطباع ... ولا يمكن

أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حصولهما فيكونان حادثين راجعين إلى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي
المحصل اتفق المسلمون على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة
عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية إنهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده إن أراد
فلاسفة الإسلام فإن صح عنهم بالسمع والبصر سمعا من النقل وأما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها
وأما النظر في ذلك من جهة العقل فمن مجمل ومجبول وهو ما ذكره هؤلاء فإن إثبات صفتين تشبهان سمع الحيوانات وبصرها مما
لا يمكن بالعقل والأولى أن يقال الحاكم في العقل بهما أنا ... ذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بآلتين ... وعرفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الأول أنهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات
وذلك أي التأثر المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك إذ المعلوم منهما الانفعال لنا الآلة التأثر ولا يلزم من حصولهما
مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر ومشروطين به وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم إنه في الغائب كذلك
صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه وبصره من التأثر ولا مشروطين به الثاني إثبات السمع والبصر
في الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب أن انتفاء التعلق في الأزل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا
وبصرنا فإن خلوهما عن الإدراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما أصلا في ذلك الوقت **المقصد الرابع** في أنه تعالى
متكلم والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام عليه فإنه تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون إنه تعالى أمر بكذا ونهى
عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى فإن قيل صدق الرسل موقوف على تصديق الله تعالى إياهم إذ لا
طريق إلى معرفته سواه وإنه أي تصديق الله إياه إخباره عن كونه صادقا وهو أي هذا الإخبار كلام خاص له تعالى فإذن قد
توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فلو أثبت الكلام لله سبحانه به أي بصدق الرسول دار ... الأمر أن تصديقه للرسول بكلام بل
هو إظهار المعجزة على وفق دعواه فإنه يدل على صدقه ... الكلام بأن يكون ... كالقرآن الذي هو كلامه معجز
خارق للعادة ... نعلم به صدق دعواه ... وإذا كانت المعجزة ... فأما ... معارضتين أحدهما
أن كلامه ... وكل ما هو ... فكلامه تعالى ... مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل
ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث ... فافترق المسلمون إلى فرق أربع فرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول وقدحت إحداهما
في صغرى القياس الثاني وقدحت الأخرى في كبراه وفرقتان أخريان ذهبوا إلى صحة القياس الثاني وقدحوا في الأخرى ... الأول
على التفصيل المذكور إلى ما ذكرناه إشارة للقسمة الحنابلة قالوا كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وإنه قديم وقد بالغوا فيه
حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ... فهؤلاء جحدوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا
ظاهر ... فإن حصول كل حرف من الحروف ... على ... بانقضاء الآخر منهما فيكون كل ... الحروف والأصوات
أولى فلا يكون قديما ... أن يكون الحروف ... فلا يكون ... والمجموع المركب منهما أي من الحروف ...
... إذا اجتمعا ... حادثا ... والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروف وأصوات وسلموا
أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فهؤلاء أنكروا صحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس

الاول قالت المعتزلة كلامه اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنهم قالوا انه ليس قائما بذاته بل يخلقها الله تعالى
في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة مع انهم صرحوا القياس السابق لكنهم
قد صرحوا اي صغرى القياس الاول وهي ان كلامه مؤلف من اجزاء وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقوله ونسميه كلاما
لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ
ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة
والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة
والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف
الدلالات غير المتغير ... وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم انه اي المعنى النفسي
الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة
لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به وكالمعتذر
من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان
الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي
نعبر عنه بصيغ الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى قال المص ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي نعبر عنه بصيغ الخبر مغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة
فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن
بعيدا لان هذه الارادة فعل موجود في الخبر والامر مغايرة لما يدل عليهما من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل
قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد لانه اثبت معنى نفسيا يدل عليه بالعبارات مغايرا للارادة كما ادعيه الاشاعرة لكني لم
اجده في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المأمور به
وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لسائر الصفات وهو ما اشار اليه من ان هذا الذي نريده لكن
فاعلم ان ما تقوله المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير الله
نحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما عرفت وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم
ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته
فادلة الاصحاب الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فتكون
نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا اي بلا تقييد بالمعنى او اللفظ فحيث يمكن حمله
على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم اي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الى الاشاعرة انما ينهضوا
على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة وحيث سمعتهم ادعى هذا ... في حدوث الالفاظ والعبارات ولا يستدلون
هذا البرهان المجمل بل يكتفون بالادلة المطلقة لكنا نذكر بعضها ليهتدي الى ... من هذا القبيل ويجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية

بذاته تع

وكالمعتذر ط

ونشأ

ومنشأ الغلط ان الحروف من الاوهام ومن المعروف المسموعات اما المعقول فوجهان الاول الامر والنهي في الازل ولا مأمور ولا
سامع فيه سفه فكيف يتصور من الله سبحانه الثاني لو كان كلامه قديما لا يتعلق بحيث جميع المتعلقات لانه يكون
كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذا كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان
الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلقهما به وبهذه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به
ومنهيا عنه معا ... في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من الناسخ فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها
بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي
فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما نجده من انفسنا وباطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن
وليس سفها واما نفس الطلب فلا شك في انه سفه لا يصح من عاقل لان وجود الطلب بدون من يطلب منه سفه ... والجواب
عن الثاني ان المتعلق العدم الصالح للامور المعدودة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة والعلم ...
بعض المقدورات وهو ما تعلقت القدرة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا مخصص في الكلام ... مخصص
وتعدد الكلام النفسي يلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض
فلا اشكال علينا واما المنقول فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك مع
قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون
القرآن محدثا الثاني قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون
قوله كن وهو قسم من كلامه متأخرا عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء لها فلا يكون حاصلا قبل كون الشيء اي وجوده
... الدال على الترتيب بلا مهلة ... يوجب الحدوث اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن
الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واما في الاستقبال فلما يدل على الحادث ... قط
انه دالة على الحدوث الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون مدلوله الواقع في ذلك الظرف مختصا
بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي
هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان كلام الله قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى
فيكون متغيرا وذلك دليل الحدوث الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا
حرفا وصوتا السادس انه اي القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته اي مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون
حادثا مع حدوثها والا اي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به اي بذلك المدعي
وتصديقه السابع انه اي القرآن موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال ... على
صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى الثامن قوله عليه الصلاة والسلام يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس والقرآن مربوب كلا
وبعضا والمربوب محدث التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا ارسلنا ... ولا شك ... في الازل
في الازل ... لو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا تصور له بما مضى بالنسبة الى الازل العاشر النسخ

للارادة ط

حق بإجماع الأمة وواقع في القرآن فيجب رفعه أو إيهامه ولا يبقى شيء منهما مقصودا في الشرع لأن ما أثبت فلعله لم يمنع عدمه ولا مما
الرابع جعل حصول الحصر في الأمر بعض من الأدلة المعقولة وكذا إشارة المصنف والجواب عن الوجوه الأربعة أنها تدل
على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل وهو عن المسائل فيه كما عرفته تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا المنافي للتعدد
من أنها لو تعددت لتسلسل إلى الذات أما لا احتياج أو لا تعدد وبطلان أنه الأول ولأن المنوع لا يستند إلى المختار وأما
الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فيلزم وجود عدد غير متناه وأما انقسامه إلى الأمر والنهي والخبر والاستفهام
والنداء فإنما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر
أو على وجه آخر يكون أمرا وكذا الحال في البواقي فيصير الكلام خمسة من الأقسام المذكورة وقال ابن سعيد من الأشاعرة هو
في الأزل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وإنما يصير أحدها فيما لا يزال وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها
إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيء من أنواعه والجواب منع ذلك فإن الأنواع تحصل بحسب التعلق فهي أنواع اعتبارية له
لما ذكره من أن الأنواع اعتبارية تحصل بحسب تعلقه بالأشياء [illegible] كلام [illegible]
يبعد جدا لأنا نجزم [illegible] على ثبوت الكلام له تعالى ويمتنع عليه الكذب تعالى فأما عند المعتزلة فلوجهين الأول
أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهذا بناء على أصلهم
في إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها [illegible] وسيجيء بطلانه الثاني أنه يرتفع الوثوق بمصلحة العالم لا أنه إذا جاز وقوع
الكذب في كلامه تعالى ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والأولى وفي ذلك فوات
مصالح العباد والأصلح واجب عليه تعالى عندهم ولا يخفى أنه مبني على وجوب الأصلح ولا يجب عليه شيء أصلا
لما يجيء وأما عندنا فثلاثة أوجه الأول أنه نقص والنقص على الله تعالى محال إجماعا
وأيضا يلزم على تقدير وقوع الكذب في كلامه أن نكون أكمل منه في بعض الأوقات أعني وقت صدقنا في كلامنا وصدقه
الوجه الثاني لو اتصف بالكذب لكان الكذب أزليا إذ لا يتصف بالحادث وما كان أزليا امتنع زواله فيمتنع عليه الصدق
لأن الصدق مضاد للكذب وهو لازم الإمكان لا يلزم بطلانه [illegible]
نقص في فعله تعالى [illegible] وقد أشار إليه بقوله واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما الاختلاف في العبارة دون المعنى فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي
كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى والثاني أنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما إذ
لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتنع عليه الصدق لما ذكر أن الكذب في الأزل زواله فهو غير قادر على ما ثبت
قدمه امتنع عدمه اللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فإنا نعلم بالضرورة أن من علم شيئا أمكن له أن يخبر عنه على ما هو
عليه هذا الوجه الثاني إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لأنه القديم وأما الصدق في العبارات الدالة على الكلام النفسي
فلا دلالة له على صدقها إلا إذا كان حادثا بحروف فيجوز الكذب في الحروف والصدق في المعنى الذي يقابلها عند [illegible] عندنا هو بيان صدقها
الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا إخبار النبي عليه السلام بكونه صادقا في كلامه

دلالة الإعجاز على صدقه فعلم بالصدق ومن البين فلا اعتماد إلى بيان إسناده وصحته فلا يتصور لكذبه بل نقول بتواتر
عن الأنبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فإن قيل صدق النبي إنما يعلم بتصديق الله تعالى إياه
تصديقا إياه على الصدق أي صدق النبي إذ الإخبار عنه بالكذب وجب أن يكون كلامه صدقا فصدق النبي إنما
يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور إذ أثبت صدقه بصدق النبي كما علم قلنا التصديق بالمعجزة كما هو تصديق
فعلي لا قولي فلا يتوقف على الصدق بل على الدلالة والنظر فيها كما سبق عليه واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق
كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب محصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر
القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده
وأما العبارات فإنما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست
كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه
علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه
حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام
الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور
وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما
هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ
جمعا بين الأدلة وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيته كلام
وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الأقدام ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة
المنسوبة إلى قواعد الملة **المقصد الثامن** في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة وست مسائل أخرى عشرة فالمقدمة في أنه
هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ما ذكرناه من الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع
والبصر والكلام فمنعه بعض أصحابنا مقتصرا في نفيها على أنه لا دليل عليها أي على ثبوت صفة أخرى فيجب نفيها ولا يخفى
ضعفه لما مر من أن عدم الدليل عندك لا يفيد عدمه في نفس الأمر وإن سلم لم يفد نفي المدلول إلا بانتفاء اللزوم لاستلزام انتفاء
الملزوم ومنهم من زاد على ذلك بأنا مكلفون بكمال المعرفة وإنما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان
له صفة غير ما عرفناها لكنا مكلفين بها إلا طريق لنا إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص
والدال منهما على صفة زائدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال المعرفة وأما التكليف بمعرفة وسعنا فيجب بكونه
أن نعرف من صفاته ما نتوصل به إلى تصديق النبي على العلم بأنه لا معرفة صفات أخرى أو نقول سلمنا التكليف بكمال المعرفة لكن
لا يلزم من التكليف بذلك حصوله من جميع المكلفين بل يجوز أن يكون حاصلا لبعض منهم كالأنبياء والكاملين من أتباعهم دون
بعض ويعرف بعضهم مع علمائهم ويجوز أن يكون لنا طريق إلى معرفة الصفات لم نطلع عليه وكم من أشياء لم نطلع عليها
وأثبت بعض من المتكلمين صفات أخر سيأتي ذكرها في المسائل الأخرى عشر الأولى البقاء اتفقوا على أنه باق وتحقيقه

وكونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود

او الوجود المحقق وبه اي دون البقاء كما في اول الحدوث بل يحدث بعده صفة هي البقاء واصحاب عمر انه مخصوص بالحدوث

فانه غير الوجود المحقق للوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث بالبقاء كان لانه الخروج من العدم الى

الوجود عند الشيخ لا بسبق الوجود به بل ولذلك الذي ذكروه في البقاء على كونه وجوديا وانما انكار الحدوث ثم وجودي ما

زائد المذكور بان العدم [illegible] كالحصول [illegible] الدال على الوجود في [illegible] الاشعال الواقع من العدم

وما [illegible] على الوجود ولزم [illegible] في الحدوث [illegible] الوجود [illegible] ان الحدوث [illegible] ان الشيء [illegible] بان الحدوث

ليس [illegible] بعد [illegible] الاتصاف [illegible] بالوجود [illegible] البارى [illegible] مع الحادث [illegible]

[illegible] الاتصاف [illegible] الاتصاف وبقاءه اي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي

ابو بكر والامام امام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه

[illegible] ولو كان البقاء زائدا [illegible] بقاء او لو لم يكن البقاء [illegible] الوجود باقيا لانه كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء

والمعروض [illegible] البقاء [illegible] الموجود [illegible] البقاء نفس البقاء كما [illegible] وجود الوجود

ووجوب الوجوب [illegible] الامكان [illegible] ولا [illegible] على [illegible] الجواب [illegible] اعتباريا كما في الثاني [illegible]

البقاء على [illegible] كونه وجوديا [illegible] الذات [illegible] يحتاج الى البقاء [illegible] وجوده في الزمان الثاني معللا به [illegible]

اي [illegible] البقاء الى الذات [illegible] الذات محتاجا اليه وكان [illegible] عن [illegible] مع استغنائه عنه [illegible] فكان البقاء

هو الواجب الوجود لانه العلة المطلوبة [illegible] الذات الحوادث مع احتياج الذات اليه [illegible] وجوده في الزمن الثاني معللا

[illegible] على الذات [illegible] وجوده [illegible] الا مع البقاء [illegible] البقاء علة لوجوده [illegible] يكون [illegible] معا

على سبيل [illegible] والجواب [illegible] معا [illegible] اثبات البقاء [illegible] بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد

على الذات [illegible] البقاء [illegible] الوجود [illegible] ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات [illegible]

[illegible] الوجود في الزمان الثاني [illegible] الوجهين [illegible] المعنى الاول [illegible] البقاء [illegible]

لم يكن الوجود مستمرا [illegible] الثاني [illegible] البقاء [illegible] الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر [illegible]

الثاني [illegible] الثاني دون [illegible] الوجود [illegible] على الذات احتياج الذات [illegible] وجوده الى البقاء الذي

هو [illegible] الصفة الثانية القديم [illegible] على [illegible] صفة [illegible] وجودي زائد على ذاته

[illegible] من الاشاعرة [illegible] على كونه صفة موجودة زائدة [illegible] البقاء [illegible] القديم [illegible]

[illegible] بالوجود [illegible] الاولية [illegible] القديم [illegible] القدم اول [illegible]

[illegible] القديم [illegible] موجودا [illegible] على الذات [illegible] القديم الذي [illegible] القديم [illegible]

[illegible] الى اعادة [illegible] على الوجهين السابقين [illegible] الذي [illegible]

اي [illegible] بانه [illegible] اي القديم [illegible] صفة [illegible] البارى سبحانه

[illegible] اي كما مر [illegible] الشيخ ابو اسحق الاسفرايني [illegible] مخصص بمعنى الاهلية

وجوده لا في حيز [illegible] مخصص بمعنى [illegible] علمك [illegible] بزيادة القدم عليه

[illegible] يكون العدم امرا سلبيا [illegible] الى وجوده لا في حيز [illegible] هذا السلبي [illegible] بالقدم [illegible]

ان الصفات السلبية [illegible] المعاني والصور اي [illegible] المعنى المراد [illegible] التقرير والتحقيق

[illegible] الدليل [illegible] الذي [illegible] الى ما سبق في مباحث الامور العامة من انه اي القدم امر

اعتباري لا وجود له في الخارج [illegible] الصفة الثالثة الاستواء كما وصف به الاستواء في

قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء [illegible] الاستواء الى [illegible] قال

الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال الآخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم

صرعى لنسر وطائر اي استولينا [illegible] الاستواء بمعنى الاستيلاء [illegible] والمقاومة والمغالبة [illegible]

[illegible] تخصيص العرش [illegible] الاستيلاء [illegible] المعنى

الاشعار [illegible] كما في قوله والله غالب على امره [illegible]

الاستيلاء [illegible] بان [illegible] العرش اعظم المخلوقات

[illegible] على [illegible] الاعلى [illegible] الاعلى [illegible]

من [illegible] الاعلى [illegible] الاستواء [illegible] القصد [illegible]

[illegible] استوى الى السماء اي قصد اليها [illegible] بالى كالقصد [illegible] على كالاستيلاء

وذهب الشيخ [illegible] الى انه اي الاستواء صفة زائدة [illegible] الى الصفات السابقة [illegible]

[illegible] على الظواهر من الآيات والاحاديث مع [illegible] الاحتمال المذكور [illegible] الاستيلاء

او القصد على [illegible] مع [illegible] الصفة الرابعة الوجه [illegible]

كل شيء هالك الا وجهه [illegible] الشيخ [illegible] صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات [illegible]

[illegible] على الظواهر مع [illegible] الاحتمال

[illegible] الوجه [illegible] الجارحة المخصوصة [illegible]

[illegible] المعاني [illegible] المجاز [illegible]

[illegible] على الذات وجميع الصفات [illegible] الصفة الخامسة اليد قال الله تعالى

يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي [illegible] الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات [illegible]

[illegible] القاضي في بعض كتبه [illegible]

[illegible] تخصيص خلق آدم [illegible]

[illegible] المؤمنين [illegible]

سلطان وقالت المعتزلة ليس اليد مجازا عن القدرة بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز
عن النعمة ورد بان في عبارة الضعفاء لا تلائم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة وهذا اكثر لما نقله من مذهب الشيخ
والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة اي لفظ سوى زائدة كما في قوله عز وجل لما خلقت بيدي سوى قلت
فلتبين سنوي ذلك في عادة المركة وتخصيصه كما في الاولى اي كالتخصيص الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت
فيجب الحمل على المجاز عن معنى معقول من القدرة الصفة السادسة العينان قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني وقال
الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا من ان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على
التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فيجب ان يحمل مجازا على البصر او على الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة
السابعة الجنب قال تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد الامر كما قال الشاعر
اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى عليك تقطع وعن فرق اي تلمع وتحركه في فراق الحبيب مثلا لانه اي جاء وذهب
وكذا القدم اذ ورد في الحديث وارد في الجنات نعالا اذ يخشى اي بجنابه وحرمة الصفة الثامنة القدم قال عليه السلام ان جهنم
لا تزال تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي
بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه
عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار او من يرجع نفسه عن امثال الكلام ممن لا يلتفت اليه كشف وقد ورد
في رواية انه شابة اخرى وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء
ولا يمكن اثبات الجارحة فاولوه بالتأويل كما في اليد من الصفة العاشرة التمييز والقبيح والسموات مطويات بيمينه وناويلها
بالقدرة العاشرة الصفة الحادثة عند التكوين اثبتها الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة واحتجوا بقوله تعالى انما قولنا لشيء
حتى قوله كن فيكون على كون الكلام على وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق فالوا انه غير القدرة لان القدرة
اثرها الصحة والصحيح للاستلزام الكون فلا يكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون الحاصل والصحيح هو الامكان وانه
للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل ذاته اي ما بالذات ثابت في نفسه بحال المعدوم تارة فيصالح هذا
مقدور بانه ممكن وذلك غير مقدور بانه واجب ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور موجودا لا الصحة والامكان
فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كما اي يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل
من الفاعل والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول وقد بينه هذه الصحة بين امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بشيء واما الصحة الاولى فهي
بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من السبب
المعروف فلا يحصل بها احد الطرفين بعينه بل لا بد في حصول من صفة اخرى متعلقة اي بذلك الطرف وحده وتلك الصفة
هي التكوين فلكل منهما اي من تلك الطرفين يصلح اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص
بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا حاجة الى صرف التكوين عن القدرة المؤثرة بواسطة الارادة المتعلقة به

وقد ورد في صحيح البخاري حتى يضع قدمه فيها في كتب ... كما في ... لانه ... برد بها ... كبير وكانه ... ثبات الجارحة كما ذهب اليه المشبهة فصل
هو موضوع بكيفه كالكفوف فيصل ما ورد بالتدبير بحال فلان في كف فلان اي في تدبيره والمقصود من الحديث بيان انقطاعه في
تدبيره وبيان انه جعل روح الطائفة فان السرور يطلع على كل روح وريحه وطمأنينة وقد ورد في الاحاديث انه يضحك حتى بدت
نواجذه وصح حمله على صفة وقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل ما ورد الظهور بان يشرح في كلامهم منه ضحكت الرياض اذا
بدت ازهارها فمعنى يضحك ظهر منا شرحه والتجلي منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان مشوقا منه ومن كان له
قدم رسوخ في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها
على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان
وعليه التكلان **المرصد الخامس** فيما يجوز عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان **الاول**
في الرؤية الكلام في الصحة في الوقوع وفي شبهة المنكرين وههنا مقامات معلمات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال النزاع
المنتهي الى البدعة فيها فذهب الاشاعرة الى انه يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدي قال اجمعت الائمة من اصحابنا على
انه يرى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز
ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته
والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا والذي يجوز رؤيته واصلوا في هذه المسألة انا لا ندرك الا من تحرير محل النزاع ونقول اذا نظرنا
الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية
بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا تاما جليا
ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان الثانية زيادة ليست الاولى قالت الفلاسفة هي اي تلك المغايرة والزيادة
عائدة الى تأثر الحدقة الى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار لوجوه الاول انا من نظر الى الشمس بالاستقصاء
ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا ساقي لها اي بعد ما اي صار التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك الا لانه حدقته
تاثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى وضيء خضرة
زمانا طويلا ثم حول عينيه الى شيء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة وبعد تحقق اي ضوء تاثرت عن الخضرة
وبقي صورتها فيها بعد التحويل الثالث ان الضوء القوي يبهر الباصرة وكذا البياض الشديد يبهرها بحيث لو نظر الرائي بعد
رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تأثرها اي تاثر الحاسة من شيء منهما لما كان الامر كما قلنا اذ ذلك
الذي ذكروه يدل على تاثر الحدقة عند الابصار واما ان تلك الزيادة التي هي الابصار انما هي التأثر فلا دلالة عليه فلا يمكن
اي فلا يجوز الابصار وما هو الرؤية نعني تاثر الحاسة ولا هي مشروط عندنا بالحاسة بل ذلك بحت انه مستغن عن ان يتاثر عليه
وقد يتبع ما قد كذلك ويحول الرؤية امر يخلقه الله تعالى في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء
ثم علمنا ان الله ليس جسما ولا في جهة يستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه وهو مع ذلك يصح ان ينكشف لعباده المؤمنين
في الدار الآخرة انكشافا تاما كما ورد في الاحاديث الصحيحة ان يحصل لهم بالنسبة اليه الحالة المعبر عنها بالرؤية وهذا ما تقرر بين اهل

انكشافا تاما

السنة وحالهم مع ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة انما جوزوا رؤيته لكونه سبحانه على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما
الذين لا يكابرون ولا يجحدون فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيجيء على ذلك من آيات الله ثم يرد لمذهبهم وقد استدل
عليه اي على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه الاصل وهو الكتاب
والعمدة من المعقول في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف تراني وفي الاستحاج به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سأل
لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع
لا يكون نبيا كريما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل لا يصلح للسؤال المقصود من البعثة وهو الدعوة الى العقائد الحقة
والاعمال الصالحة الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه فما علق على الممكن يكون
اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان يكون السؤال
الرؤية بمعنى العلم الضروري لانها لازمة لها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال الرؤية بمعنى العلم
واراد به العلم فكانه قال اجعلني عالما بك ضرورة وهذا تأويل ابي الهذيل العلاف وتبعه ابو علي الجبائي واكثر البصريين
والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا والصواب انه تعالى لو كان المقصود المطلوب
في انظر بمعنى العلم لكان النظر المقرون به بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله موصولا بالى
مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا بدليل ولا دليل ههنا ومن حمل على الرؤية على طلب المعرفة
يحمله في الموضعين الى رؤيته ويكون الطلب للمعرفة منه تعالى بمسح محلها اي محل الرؤية المطلوبة عليه اي على العلم الضروري
ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد
وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب يعني ان يطابق السؤال وليس قوله لن تراني نفيا للعلم الضروري بالاجماع
المعرفة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثاني من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأل الرؤية ذاته بل
سأل ان يريه علما وامارة من علاماته وامارات الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك بحذف المضاف واقام
المضاف اليه مقامه قال انظر اليك نحو واسأل القرية اي اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني
علما من علاماتك انظر الى علمك وهذا تأويل الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا بدليل ومع ذلك
لا يستقيم اما اولا فلانه لا يتعلق لن تراني فان نفي رؤيته لا يستلزم نفي الرؤية علما من اعلام الساعة بالاجماع ولا انطابق الجواب السؤال واما
ثانيا فلان تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عليه من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا انا ناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع
من رؤيته الآية اي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل فلا يناسب نفيها وانما يصح قوله فان استقر
مكانه المناسب بنفيها الا ان لا ينبغي تدكدك الجبل الا في استقرار الثالث من تلك الوجوه انما سألها بسبب قومه لا لنفسه
لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم
قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم ولهذا اخذتهم الصاعقة ولم يدل ذلك على استحالة المسؤل

اصلا

وهذا

وهذا ما اول الجاحظ ومتبعه والجواب انه خلاف الظاهر ولا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كانت
موسى صرح فاستهم لكفاه في منعهم ان يقول هذا ممتنع ما كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله
كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة الآية وان لم يكن مصرحا بل ربما يكون العوم كافرين
منكرين لصدقه فلم ينصرهم قوله انه في الجواب بل ترى الى اخبار الله تعالى ان الكفار يحضرون السؤال ولم يسمعوا
الجواب الحاضر دون السبعين المختارين فكيف يعملون بمجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم
لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية
واضافتها الى نفسه ليتحقق اخذ الصاعقة الدالة على امتناع المسؤل لانهم لم يروا الا اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس
في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم بعجز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه
ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا من السماء
كتابا بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا في نفسه واظهر الله عليهم ما يدل على صدقه بمعجزاته ردا لهم عن تعنتهم
الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه ما سألها لنفسه بل ليعلم استحالتها بالعقل السابق لكن العقل يؤيد السمع فيتقوى علمه
بذلك الاستحالة بعد ذلك الادلة وانت كما ترى من حيث لا يحصل تقديره زيادة قوة في العلم المدلول فكيف اذا كان من جنس
واما سأل هل السؤال فعل مثل ابراهيم وسؤاله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
قلبي فمن طلب الطمأنينة بما يعتقده وعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما
ضعفه توجبه الاحتمال سعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك تأول قول الخليل تارة بما يضعف في بيانه يخاطبه
من الحرس عند نزول الملك بالوحي ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خلاف الظاهر من نص قاطع لما انه ليس
معلوم الحرس وكيف يطلب علمه وتارة بما يقوي من انه اوحى الله اليه ان اتخذ انسانا خليلا وعلامته ان يحيي
الموتى بدعائه فطلب ابراهيم انه ذلك الانسان وطلب الاحياء لتطمئن به قلبه مع امكان تحصيل ذلك في موسى وكذلك طلب
السالكين عن ادراك سؤاله امكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها لا ان يطلب ما سيكون في طلبها
جارحا لما سبق بالعقل لاحصول الاسماء الخامس من تلك الوجوه انه قد كان لا يعلم امتناع الرؤية ولا نقص في ذلك في نبوته
مع العلم بالوحدانية لان المقصود من بعثة الانبياء الوصول الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة
هو الدعوة الى الايمان والى ان يكلف عباده بما امرهم ونهاهم عن بعض ما لهم الى النفع المعتمد وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة
رؤيته واما من حمل الوجوه على ما بعده ويحوران لا يكون بعد موسى اتم فهمه انه يستحيل رؤيته او يعلم موسى امتناع
الرؤية والسؤال لطلبها صغيرة ولا يمتنع على الانبياء والجواب المرام ان النبي المصطفى المختار بالتكلم معه الله فيما
يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام بل كالمبتدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها
واحد من العقلاء واصحابنا المروية العبث على عدم العلم بالاستحالة وهو مما يتنزه عنه من له ادنى مسكة فضلا عن الانبياء
كيف ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه ومس بالجهل على الحكم لا تغتفر من الصغائر بل من الكبائر التي يمنع

بالتجسيم

صدق هاهنا وعلى تقدير كون السؤال من الصغار نقول تجويزها من الآحاد ما سيأتي من المنع والمعضل وأما على
الوجه الثاني أي الاعتراض عليه بوجه من الأول أنه علق الرؤية على استقرار الجبل إما حال سكونه أو حال حركته الأول ممنوع
والثاني مسلم بيانه أنه لو علقه أي علق جواز الرؤية على حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل
فإذن قد تعين أنه علقه على حال الحركة ولا نسلم أن الاستقرار حال الحركة ممكن فلا يكون تعليق الرؤية تعليقا بالجائز فلا
يدل على إمكان المعلق بل على استحالته الجواب أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو مع قطع النظر عن حال السكون أو الحركة
ولا لزم الإضمار في الكلام وأنه أي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا أو لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته فلا يصح استقرار
الجبل عقيب حركته أي في زمان بدل الحركة إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه إنما الممتنع هو الاستقرار
مع الحركة أي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت الآخر بدلا عنه والثاني من وجهين أنه لم يقصد من التعليق المذكور
بيان إمكان الرؤية وامتناعها بل بيان عدم وقوعها بعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا أو ممتنعا فلا يلزم إمكان
المعلق والجواب أنه قد لا يقصد الشيء في الكلام نصا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال هاهنا كذلك فإنه لو فرض
وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فإما أن يقع المشروط فيكون هو أيضا ممكنا وإلا فلا معنى للتعليق وارتباط الشرط والمشروط
لامتناع سببه على تقدير ثبوت الشرط وعدمه إذ لا فائدة في التعليق بربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود
أن المتبادر في اللغة من مثل قولنا إن جئتني أكرمتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا وجانب العدم فقط كما هو المعتبر
في الشرط المصطلح [illegible] ستنقل وعليك في المقام الثاني بما يدل على وقوع الرؤية [illegible] صحيحا بلا
[illegible] ذكرها ههنا الكتاب [illegible] جمع من الأصحاب [illegible] للصواب المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية وهو العقلي
والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ أبي الحسن والقاضي أبي بكر وأكثر أئمتنا وتحريره أنا نرى الأعراض
كالألوان والأضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر أيضا وذلك لأنا نرى الطول والعرض
في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الأطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تبين من أنه مركب
من الجواهر الفردة فالطول مثلا إن قام بجزء واحد [illegible] يكون أكبر حجما من جزء آخر [illegible]
واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين [illegible] رؤية الطول والعرض رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت أن صحة الرؤية
مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مخصصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم
فإن [illegible] الأعراض لو كانت [illegible] لا تحقق [illegible] صحة حال الوجود عن تحقق
حال العدم [illegible] أي مخصص الصحة بحال الوجود [illegible] على تقدير استغنائها عن العلة [illegible]
الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد وهو صحة
كون الشيء [illegible] بالعلل المختلفة [illegible] وهذه العلة المشتركة إما الوجود
أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما [illegible] لكن
الحدوث لا يصلح أن يكون علة للصحة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة لأن الباقي

صفة ثابتة فلا يتصف بها العدم ولا ما هو كذلك فيه وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود فإذن هي أي العلة
المشتركة الوجود وأنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تعلم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في
حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية فيه وهو المطلوب واعلم أن هذا الدليل يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات
والطعوم والشيخ الأشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وإنما لا نرى هذه الأشياء التي ذكرتموها
لجريان العادة من الله تعالى بذلك أي بعدم رؤيتنا إياها فإنه تعالى أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها
كما خلق رؤية غيرها والخصم يشدد عليه النكير أي الإنكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول
ما هو أي إنكاره إلا استبعاد ناش عما هو معتاد في الرؤية والحقائق أي الأحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات
بل مما يحكم به العقل بخالصه من الهوى وشوائب التقليدات ولا شبهة أن الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة
في سائر المحسوسات والاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه الأول لا نسلم أنا نرى العرض والجوهر بل المرئي هو الأعراض
فقط ونحن نرى الطول والعرض وما هو به فليس الحكم برؤيتهما صحيحا ولكن المرجع بهما إلى المقدار وأنه عرض قائم بالجسم
والجواب أنا قد أبطلنا ذلك أي كون المقدار عرضا قائما بالجسم لما مر من كون الجسم مركبا من الأجزاء ووجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء
وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بإثبات الجزء [illegible] وجود المقدار العرضي وأيضا
تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض فإنا نعلم بالضرورة كون ما طوله [illegible] من الأعراض فعلم أنه لا حاجة
في الطول إلى شيء سوى الأجزاء فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها وأيضا فالاستدلال الحاصل فيما بين الأجزاء شرط لقيام
العرض الواحد الذي هو المقدار بها ولا قيام للمقدار الواحد بها أي بتلك الأجزاء وإن كانت مجتمعة متصلة [illegible]
بطلان [illegible] الاستدلال شرط قيام المقدار العرضي بالأجزاء فلا يكون الاستدلال عرضا قائما بها وإلا لزم اشتراط الشيء
بنفسه [illegible] الطول الأجزاء [illegible] في سمت مخصوص [illegible] تلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب الثاني من وجوه الاعتراض لا نسلم
احتياج الصحة إلى علة لأنها الإمكان والإمكان عدمي لما تقدم في باب الإمكان والعدمي لا حاجة به إلى علة والجواب [illegible] المعارضة
بما سبق منا أي في باب الإمكان من الأدلة الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا أن المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي
ما يمكن أن يتعلق به الرؤية [illegible] الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري
ونعلم أيضا بالضرورة أنه أي متعلق الرؤية أمر موجود لأن المعدوم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نسلم أن علة صحة
الرؤية يجب أن تكون مشتركة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
ليس خصوصية [illegible] من الجوهر والعرض فإنا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه إلا هوية ما من الهويات ولا نتأمل
خصوصية تلك الهوية [illegible] فلا ندركها [illegible] أي جوهر أو عرض [illegible]

فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته وليس ثمة اعراض من الالوان والاضواء كما تقول الفلاسفة حيث زعموا ان المرئي بالذات
هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هوية شخصية مما نفصلها الى جواهر اي اعضاء و
والى اعراض تقوم بها اي بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كنههما اي عن تلك الجواهر
والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا في زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها
الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق فيما بينها اعني خصوصية هوية هوية لما امكان
ذلك لان رؤية الهوية المخصوصة المتمايزة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا
فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه فيصح رؤيته الرابع من
وجوه الاعتراض لانم ان المشترك بينهما اي بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما
وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذي سميناه علة الصحة هو ما
يختص بالموجود والا لصحت رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما
فلا يصلح شيء منها متعلقا للرؤية وايضا لا نعلم الامكان متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا
بالبصر والذي نعلمه منهما اي من الجوهر والعرض الحقيقي من خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها
الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن العدم واما الحدوث وقد ابطلناه ايضا فانما يكون
ذلك هو مطلق الوجود وقد يقال في الخامس لانم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز ان يكون
سببها كذلك اي عدميا والجواب ما سبق من انه ان اريد بصحة الرؤية امكانها فلا شك في انه لا يصلح العدم
لذلك اي لكونه متعلق الرؤية فانه ليس الحدوث مجرد العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا
قلنا وذلك اي كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا ثبوت له ولا تحقق [illegible] الاجسام الى [illegible] ثبوتيا
السادس لانم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد مر في الامور العامة ان وجود كل شيء عين حقيقته وكيف يكون [illegible]
الاشياء مشتركا حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل تكون جميع الموجودات مشتركة
في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا
كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الآمدي عن هذا السؤال بان الخصم بهذا ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي
وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتم وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا للمقدمات
ولما لم يكن هذا الجواب مرضيا عند المصنف قال والجواب انا لا نعني بالوجود الا كون الشيء ذا هوية [illegible] الوجود الخارجي ليس الا كون
الماهية متحققة بحسب الهوية الشخصية وذلك اي كون الشيء ذا هوية متحققة مما هو مشترك بين الموجودات بالبديهة بالضرورة وما
ذكرتم مما يدل على انه لا اشتراك في الوجود في غيرها والزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على [illegible] الاشياء
اي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض في [illegible] وخصوصيات الهويات المتمايزة [illegible] فلا اشتراك
فيها ولا ما يستلزم هذا الاشتراك انما [illegible] وما ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم

كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه اي الماهية
ليسا متمايزين بان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح وان الاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما
مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا استحالة في كون الوجود عين الماهية
بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين خصوصيات المتمايزة [illegible] الاكثر [illegible] ان ما نقل عنه من ان الوجود عين
الماهية [illegible] اشتراكه بين الموجودات يلزم منهما [illegible] الاشياء كلها متماثلة [illegible] فلذلك قال
واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا الذي حققناه هو غاية ما يمكن من التحرير [illegible]
من جهة ولم نجد تقريرا صحيحا وعليك باعادة الفكر واعمال التدبير والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون
الى ما يعارض ظاهرا بادي الرأي كما ذكر المصنف حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية [illegible] على اشتراك الوجود [illegible] ما
مر [illegible] وجود كل شيء عينه [illegible] والتمييز وادرك الحقائق ولا اهتداء الى [illegible] السابع من الاعتراضات
لانم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في الغائب كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قد مر [illegible] ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود
مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح [illegible] بلا ادراك لخصوصية ولو كان
متعلقها مطلق الهوية المشتركة [illegible] اشتراط شرط معين ولا تعقيد بارتفاع مانع [illegible]
العقلي [illegible] لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر
اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجود الا انه ادركها
اجمالا لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال
وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء هو كذا [illegible]
نطلعك عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى
ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية [illegible] المقصد الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين
[illegible] اي في الدار الآخرة قال الامام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية الامة في هذه المسألة على قولين
[illegible] والثاني لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا يرى كان قولا ثالثا خارقا
للاجماع على عدم الفرق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا وهو اي هذا الاستدلال
غير صحيح كما ذكره الآمدي [illegible] الاجماع [illegible] كما اذا ذهب بعض الى السالبة الكلية والاخرون الى السالبة الجزئية
فاحداث القول بالموجبة الكلية [illegible] كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحداث القول
بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية
معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل [illegible] في المسألتين [illegible] اخرى
كما في ما نحن بصدده والله اعلم [illegible] وهذا القول الثالث انما هو تفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع [illegible]

لا تخالف الاجماع ولا تخرقه بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة
الاخرى فذلك الخرق كرفعه في مسئلة واحدة كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القائل قائلان منهم من نفاهما
معا كالحنفية ومنهم من اثبتهما كالشافعية والتفصيل بينهما بما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل جامعا
للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا اتفاقا هذا المسلك في اثبات
الوقوع مردود وللعمدة منه مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالاية الكريمة
ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يعدى بنفسه قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال ما
ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون ومنه قولهم فناظره الى ميسرة اي منتظرون الى ميسرة ومنه قول الشاعر وان يك صدر هذا
اليوم ولى فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر الفلاني
اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرافة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر الامير لفلان اي راف به وتعطف وجاء
بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي والنظر في الاية
موصول بالى فوجب حمله على الرؤية فيكون المعنى رائية ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر
بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال
ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة وقد يجيء الى بمعنى عند كما في قوله فهل لكم فيما الي فانني طبيب بما
اعيى النطاسي حذيما اي فيما عندي ومعنى الاية عند ربها منتظرة نعمته والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل
الانتظار موت احمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان الاية وردت للوصف بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال
وذلك يقتضي ثبوتا فيها لجميع النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المودي الى عبوسه الثاني النظر الموصول بالى
قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حياء الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر
الغمام فوجب حمل النظر المتنازع فيه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرة
اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور
الهلال والجواب انا لا نسلم ان النظر هاهنا اي فيما ذكر من الامثلة للانتظار في الاول اي فهو بل الا كما يرى الظماء ما يطلبونه
ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كما ذكر في الشبهة على الرؤية وهو ظاهر والاتصال انما المستحيل حمل
الموصول بالى على غيرها اي غير الرؤية كالانتظار وفي البيت الثاني اي ناظرات الى جهة الله التي هي العلو في العرف ولذلك ترفع الايدي
في الدعاء او ناظرات الى اثاره اي اثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله لنصرة المؤمنين يوم بدر
وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب اراد بيوم بكر يوم القتال
مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالمراد الظاهر وفي البيت الثالث يرون سجاله ويحتمل النظر
المجرد عن الصلة للرؤية كما مر اما فان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الاية لانه لا يصح بشارة لما مر من
انتظار النعم غم ووجه النضارة والثالث من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى حقيقة في تقليب الحدقة لا الرؤية بعلاقة نظرت

الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا لان المراد النظر الى الهلال حين رؤيته ولو حمل على الرؤية لكان المعنى رايته
وانظر كيف ينظر فلان الى فلان والرؤية لا تنظر اليهما وانما تنظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتجهم والتذلل والخشوع
وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال تكون عليها العين عند تقليب الحدقة نحو المرئي كما ذكرنا وتقليب الحدقة
ليس هو الرؤية ولا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك والاصل عدمه وما علمنا احد حمله على حقيقتها
بل لا بد ان يحمل على المجاز فنقول انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين بل يحتمل ان يراد ناظرة الى نعم الله
ولم اي لا الى شيء غيره والاضمار اولى من ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون
حقيقة في غيرها وما استدللتم به على كونه حقيقة في تقليب الحدقة الجواب عنه وقوله نظرت الى الهلال فما رايته لم يصح نقله
من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمنا فلنا ان نحمله على تقليب الحدقة مجازا وتعاد الصفات المذكورة
وهو المجاز عنه ولو سلم ان النظر الى الهلال حين رؤيته اي مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات اي النظر فيها
وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب فعلى تقدير كون النظر
في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الاية على الرؤية بمجاز الرجحانه على الاضمار الذي جوزه وجوها كثيرة والاشارة بقوله
مع ان الاشارة التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجنة الله وآثار الله والقرينة بها ساعية لبعضها فالتعيين تحكم فالعدول
يقتضي وجوب المصير الى المجاز المعين كقول النبي تقلب الحدقة طلبا للرؤية لا يكون محمولا على الرؤية فلا يكون نوع علاقة به
فلا يكون مرادا في الاية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا ينضم اليه الاضمار بخلاف ما هو حال في الاضمار
تقليب الحدقة قد يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور فلنحمل الاية على المجاز عن الرؤية بلا اضمار شيء
وهو المط واعلم انه لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة فلا تصلح لاثبات امثال هذه الظواهر للمعول عليها
في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في حق الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
ذكره في معرض التهديد فيلزم ان يكون المؤمنون غير محجوبين عنه فوجب ان لا يكون المحجوب حجبا بل لا بد له ومن المسلك
النص من الظواهر المعتمدة للنظر في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة على وقوع الرؤية ولا يحتاج الى المخالفين في وقوع الرؤية
المسلمين بصحتها وعلى كون هذه الاية محمولة على الظاهر المساوي بينهما وسلم هذا الاجماع مقيد للنفس المقام الثالث
في شبه المنكرين لرؤيتها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث الاولى شبهة الموانع وهي انه تعالى لو جازت
رؤيته لرايناه الان والتالي باطل لما ظاهر واما بيان الشرطية فهو انه لو جازت رؤيته لجازت في الحال الان كلها الانه اي
جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في حين من الاحيان فجازت رؤيته الان قطعا ولو
جازت رؤيته الان لزم ان نراه الان لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية وذلك كالرمان والانجازات
لكونه بحضرتنا اصحابنا السابقة ويجب لان العادة سقط رابعة الى عن الغضمات شرائط الرؤية فانما يكون الاول سلامة
الحاسة وذلك يختلف باختلاف الابصار باختلاف سلامة الابصار وسعي باسمائها والثاني كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره

للمماسة بان يكون المحاسة ملتصقة له ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر والثالث مقابلة
للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدرك اصلا
قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو
مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن
عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا
لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المحسوسة مع انه يمكن ادراجه في حضور المحاسة المعتبر في الشرط الثاني فلا يعقل من هذه الشرائط
في حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة في صحة الرؤية لكون الستة البواقي منها مختصة بالاجسام وهما اي الشرطان المعقولان
في رؤيته حاصلان الان فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط
الثمانية وذلك لانا لو سلمنا انه لعله يكون عند ما انتفت لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى
بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال يخرج من طرفي
المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج بينهما اي بين الخطين خط وسط قائم عليه اي
على سطحه ينقسم ذلك المثلث المذكور الى مثلثين قائمي الزاوية واقعين عن جنبتي الخط القائم فيكون الخط الوسط وترا
لكل واحد من الزاويتين الحادتين في كل من المثلثين وتر الزاوية القائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن
اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الاوسط وحده
دون الطرفين لانا نقول نفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل
البعد فاذا فرض انه تباعد المرئي بعد ذلك بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا وان يرى بعد البعد الا … وعدم
الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية بعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها
قال بعض الفضلاء اي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤية جميع اجزائه ان يراه كبيرا وانما يلزم ذلك
ان لو كان رؤيته صغيرا او كبيرا بحسب رؤية الاجزاء او عدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا او كبيرا بحسب اختلاف الزاوية الحادثة
في الناظر من الخطوط المتصلة منه بطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترتسم من الرطوبة
الجليدية في زاوية راس مخروط موهوم قاعدته عند المرئي فان احاطة بالصورة الكلية في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية
وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية وبعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب ولضيقها في الغاية
حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية لعدم انطباع الصورة فالصورة ضعيفة مبنيا على تركب الاجزاء التي لا تتجزى
او على هذا التقدير ان رئيت الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان في غاية البعد او … لان رؤية كل منها او
بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه في رؤيته اي رؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه يستلزم
او باز رؤيته بوجوب ان لا يرى الا ضعف اضعافا او اكبر من ذلك بوسط قطعا فرؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام وان لم ير
بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر … يوجب … ان يرى الكل على حاله فلا تعاد … بالصغر والكبر يتعين

ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فثبت معارضة الدليل على جواز الخطأ عند اجتماع شرائطها بقوله قوله
انه لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها لزم ان يجوز بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا معارض اي منقوض
بجميع العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة
التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لانا نجوز بحسب الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمها فتجويزها لا يكون
سفسطة ثم نقول ان كان ما ذكرتم من الجزم بعدم الجبل المذكور بما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها وجب ان لا يجزم به
الا بعد العلم بهذا اللازم وانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسألة وانه يحتاج الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق
الكل على كونه ضروريا ولئن سلمنا انا … سلمنا الوجوب اي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول
لم يجب اي لماذا يجب وجوب الرؤية في الغائب عند حصولها وما هية الرؤية في الشاهد لجواز اختلاف
في اللوازم والشرائط كما شرط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب فجاز ان يجب في الشاهد عند اجتماعها دون
رؤية الغائب الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة اي شرط الرؤية علم بالضرورة من تجربة المقابلة او ما في حكمها نحو
المرئي في المرآة اي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما هو راي الاشاعرة
حيث جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس واما في الغائب للعلاقة والفرق بين الحقيقة
لجواز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد بخصوصه على ما في البيان المراد من الرؤية الانكشاف بنسبة الى الذات
المخصوص كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات في الانكشاف على وجه الكمال في الاحساس بجهة وحيز وفي عدمه
الثالثة منها شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله محال والعقل لا يتصوره … في
حاسة والجواب بانا هو لا يمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب للعلاقة والفرق واما الشبه السمعية
فاربع الاول … قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية بمعنى قولك
ادركته ببصري ورأيته لا فرق الا في اللفظ او هما متلازمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر فلا يجوز رأيته وما ادركته
ببصري ولا عكسه فالآية نفت ان يراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع
الاوقات لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا
ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده
نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني
عدل وكلاهما كمال والجواب منع الوجه الاول لانه لا يدل على عموم الاوقات لان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة
بجوانب المرئي … صفة النيل والوصول وانما المراد كونه اي محيطة وادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام
اي بلغ فنقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك بخصوصه والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة
فلا يلزم من نفيها اي نفي المحيطة عن الباري سبحانه نفيه لامتناع الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه وقوله لا يصح نفي احدهما مع
اثبات الاخر قلنا ممنوع بل يصح اذ يقال رأيته وما ادركته ببصري اي بخطابه من جوانبه والحاصل يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب

ان تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية
سالبة جزئية ومعناها يحتمل ولا تدركه الابصار باسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم يورد العموم عليه فيكون
سالبة كلية ويحتمل الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم يورد النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق
فيه حجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا هذا اما نقول لو بقي اللام في الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا
القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية والمعنى لا يدركه بعض الابصار ونخصص البعض بالنفي بدليل
ما لوقوع على الاثبات للبعض فلا حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اي الاية لا تدل على عموم الاشخاص باستغراق
اللام فانها لا تنفي في الازمان فانها سالبة مطلقة دائمة ونحن نقول لا يرى حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الاية تدل
على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا تراه لجواز ان يكون في تلك النفي المذكور في الاية نفي الرؤية بالجارحة من جهة
والانطباع كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالحاسة مطلقا واما عن الوجه الثاني اي واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي
الاستدلال بالاية وهو قوله تمدح الباري بانه لا يرى فنقول انما يدل على العكس اذ لو لم يكن الدليل عليه واذا ثبت سياق الكلام يقتضي
انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه حجة على صحة الرؤية لانه لو امتنع رؤيته لما حصل التمدح بنفيها
اذ المعدوم لا يرى حيث لم يكن له ذلك انما التمدح فيه في عدم الرؤية مع التمنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما
في الشاهد ان من الذات المنيعة ايضا ما ذكرنا ان الرؤية موضع من كماله ولا استعظم ذلك في ثلث آيات الاولى
وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كان الرؤية
ممكنة لما كان طلبهما عتيا اي مجاوزة للحد مستنكرا اذ لعله طلب رؤية مما لا يمكن كما لو طلبوا سائر المعجزات
الاية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكن الرؤية
لما عاقبهم في سؤالها في الحال الاية الثالثة يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله تلك السؤال ظلما وجازاهم في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز
كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام عما كان لطلبهم
الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الاية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الاية الثالثة مع امكانهما اتفاقا
ولو كان ذلك الاستعظام لامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما فعله اي منعه حين طلبوا ما هو ممتنع وهو ان يجعل لهم الها وقال انكم
قوم تجهلون ولم نقل منعهم موسى على طلب الرؤية لجهل اهل مسئلتهم وطلبهم وقد مر هذا في المسلك العقلي من مسالك صحة الرؤية
الشبهة الخامسة من تلك الشبه قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون
لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه اي الموت ابدا ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص
عن العقوبة الخامسة منها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب فيه دلالة بانه لا يرى لتكليمهم على السمتية واذا لم يره من يكلمه
في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون

موسى م

حال

حال الرؤية بدل الوحي كلاما سمع بسمعه وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية تذنيب الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية
وخالفونا في الكيفية حيث قالوا ان الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة
والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي لا مقابلا له ولا في حكم المقابل لا يرى وخالفونا في ذلك
المعتزلة وخالفونا في اصل الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك اي ادعاء الضرورة منهم ههنا الا كدعوى الضرورة
في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما الشيء المتحيز في جهة بالحس موجود ولعل هذا الادعاء فرعه اي فرع ذلك الادعاء وقد
وافقنا الحكماء والمعتزلة على بطلان الموجود فيما ذكر من الحكم وبنينا النفي المتحيز فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها
الكرامية والمجسمة في الرؤية **المقصد الثاني** في العلم بحقيقة الله تعالى والكلام في الوقوع والجواز المقام الاول في الوقوع ان
حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا
والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه عوارض عامة كالوجود والسلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه عدم
ابديا لا يلحقه عدم ليس بجسم ولا في مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان
الاضافة يطلق على النسبة المذكورة وعلى معروضها قال الامدي كل ما ندركه من صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم
والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب
العلم بالحقيقة المخصوصة ما لم يعلم حدوثها بل نقول اذا علم انه حقيقة مخصوصة ممتازة في نفسها عن سائر الحقائق
واما عن تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا نعرف شيئا عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص
اعني حركة الحجر بعد عن المغناطيس العلم بحقيقة المغناطيس بل انه حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها
في حد نفسها الثاني ان كل ما نعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ونحو ذلك وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصور الشركة فيه ولذلك
يحتاج في نفيها اي نفي ما نعلم من الصفات لا الوجه عن الغير هو الوحدة الى البرهان وذاته المخصوصة يمنع تصورها من الشركة
لان الهوية الشخصية كذلك فالمعلوم غير ذاته المخصوصة وعكسه اعني قولنا الشيء الذي هو المخصوص ما المعلوم هو المطلوب للخصم
فانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والجواب
وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز اي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف ومنعه
الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر
مشعر بالامتناع واما منع الفلاسفة فلان المعقول اما بالبديهة او بالنظر والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد ولا حد
لا يعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا تحد لبساطتها عن التركيب فيمتنع العلم بها والجواب
منع حصر المدرك بالكنه في البديهة والحد لجواز ان يحصل علما بمعلوم ما بالضرورة بخصوصه ما الحاصل في عموم السابق بحصول سابقه
نظر كما سبق من ان النظري قد يحصل ضروريا بالبعض لا بحاص واما في الرسم وان لم يحصل به نفس الحقيقة فلا يمتنع ان يحصل بها
المقصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد **الاول** في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى
وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع

ق

المقصد م

أوجد فيه فعل المقدور بمعنى أنا ما نكون فعل العبد مخلوقاً لله ابداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد والمراد بكسبه إياه مقارنته
لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري
وقالت المعتزلة أي أكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار وقالت طائفة هي
واقعة بالقدرتين معاً ثم اختلفوا فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن تتعلقا جميعاً بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على أثر
واحد وقال القاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته أعني بكونه طاعة ومعصية إلى غير ذلك
من الأوصاف التي لا يوصف بها أفعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة
على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وقالت الحكماء وإمام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف
بقدرة يخلقها الله في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام أن المؤثر إما قدرة الله
أو قدرة العبد على الانفراد وكذا هي الشيخ وجمهور المعتزلة أو بهما معاً وذلك إما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الأستاذ منا والنجار
من المعتزلة أو بدونه وحينئذ فإما أن يكون إحداهما متعلقة بالأخرى ولا شبهة في أنه ليس قدرة الله
متعلقة بقدرة العبد إذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس بأن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة
للفعل وهو قول الإمام والفلاسفة وإما أن لا يكون إحداهما متعلقة بالأخرى وهو مذهب القاضي إذ المفروض
عدم اتحاد المتعلقين فإن قيل جاز أن يكون عكس مذهبه بأن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل
به أحد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على أن الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته
وجوه الأول أن فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته للممكنات بأسرها وعدم مخالفة الناس
من المعتزلة والفرق الخارجة عن الإسلام في أن كل ممكن مقدور لله على ما فصلناه من مذاهبهم وأبطلنا ما يخالف الحق ولا شيء
مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان العبد
موجداً لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها واللازم باطل أما الشرطية فلأن الأزيد والأنقص
مما أتى به ممكن إذ كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما
لأجل القصد إليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وذلك مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة وتفاصيل الأفعال الصادرة عنه
بالاختيار لا يكون مقصودة معلومة له وأما الاستثنائية أي بطلان اللازم فلأن النائم وكذا الساهي قد يفعل باختياره
كالانقلاب من جنب إلى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور
أو لا يدوم له الشعور الثاني ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فحركة البطيء في الحركة تتخلل السكنات
والمتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة وكان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي
وابنه الحركة التي هي صفة يوصف بها المتحرك مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان أعني الثاني والثالث المذكورين
في إبطال اللازم لا يتم إلا على المتكلمين حيث يقولون بالجوهر الفرد ويثبتون تلك الصفة ولأن المتحرك منا بالطبيعة يحرك الأجزاء
للعاملة ولا شعور له بها فكيف يوجه إليه توجيهاً [illegible] كيفياتها وبعضها الوجه الثالث أن العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته

واختياره

[illegible]

واختياره استقلالاً فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه إن توقف ترجيح فعله على تركه على مرجح
أو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً لا اختيارياً ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد
الجائزين إلى سبب فينسد باب إثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه أي من العبد باختياره وإلا لزم التسلسل لأنا ننقل الكلام إلى
صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده أي عند وجود ذلك المرجح واجباً أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه وإلا لم يكن المرجح
أي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لأنه إذا لم يجب الفعل معه جاز أن يوجد معه الفعل تارة ويعدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما
فتخصيص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحاً تاماً هذا خلف وإذا كان الفعل مع المرجح الذي
ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً بلا اختيار أو اختياراً بلا طريق الاستقلال كما زعمتم وأورد عليه أن هذا ينفي
كون الله تعالى قادراً مختاراً لإمكان إقامة الدليل بعينها فيه تعالى لو كان يوجب الفعل بالقدرة والاستقلال فلا بد أن يتمكن
من فعله وتركه فإن توقف فعله على مرجح إلى آخر ما ذكرتموه فلا دليل سوى العلم بالواجب وأجيب عن ذلك بالفرق بأن إرادة العبد
محدثة أي الفعل يتوقف على مرجح هي الإرادة الجازمة لكن إرادة العبد محدثة فافتقرت إلى أن تنتهي إلى إرادة يخلقها الله فيه بلا
اختياره دفعاً للتسلسل في الإرادات التي تفرض صدورها عنه وإرادة الله قديمة فلا تفتقر إلى إرادة أخرى ورد في الكتاب هذا
الجواب الذي ذكره الإمام بأنه لا يدفع التقسيم المذكور إذ يقال لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجباً لا قادراً مختاراً
وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقياً وانفتح باب الاستغناء عن المرجح وإن توقف عليه كان الفعل معه واجباً
فيكون اضطرارياً فالفرق الذي ذكروه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وإنما يندفع النقض إذا تبين عدم
جريان الدليل في صورة التخلف وقال فيه أي في هذا الوجه نظر فإن ما ذكر أي ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد وإرادة الباري
إلى تعيين المرجح في قولنا إن ترجح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث يصير الاستدلال هكذا إن تمكن العبد من الفعل والترك
وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه لأنه إذا كان حادثاً احتاج إلى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي إلى مرجح قديم
لا يكون من العبد فيجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلاً وأما فعل الباري فلا يحتاج إلى مرجح حادث بل يتعلق الإرادة بالفعل
الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجح آخر فيكون مستقلاً في الفعل فلا يتجه النقض ويتم الجواب ولما
كان لقائل أن يقول إذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجباً لا مختاراً أشار إلى دفعه بقوله ولما ذكر الوجوب للفعل
منه تعالى [illegible] بقول الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه [illegible] بقول اختيار العبد [illegible] يوجب فعله
وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادراً مختاراً قلت لا شك أن إرادته حادثة وليست صادرة عنه باختياره وإلا لنقلنا الكلام إليها حتى ينتهي إلى اضطرار
وتنتهي إلى [illegible] ولا يكون مستقلاً في فعله باختياره بخلاف إرادة الباري فإنها مستندة إلى ذاته ووجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله
في القدرة عليه لكن لا حجة على امتناع استناد إرادته القديمة إلى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة فإذا وجب الفعل بها لم يكن اختيارياً
لنظر في أنه يشابه الإيجاب واعلم أن هذا الاستدلال الذي في الوجه الثالث إنما يصلح إلزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري وكون الفعل معه واجباً كأبي الحسين وأتباعه والأصحاب والمعتزلة [illegible] ترجيح مجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور من غير
داع إلى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقياً واقعاً بلا مؤثر وحينئذ الترجيح بلا مرجح قد يكون

عنده
القدرة
يجوز
واختيار

بل انما اضفنا ما عن عادته والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا او تفرقوا فابو الحسين منهم يدعي
في ايجاد العبد لفعله الضرورة اي يزعم ان العلم بذلك ضروري حاصل للانسان اذ كل احد يجد من نفسه التفرقة
بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي الساقط منها ويعلم ان الاولى من القسمين
مستندة الى دواعيه في اختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم تصدر عنه [illegible]
لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسين انكاره اي انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة
والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة [illegible] الاختيارية
وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدمه [illegible] ولا يلزم من [illegible]
مع غيره كالعدم والداعي وجودا وعدما وجوب [illegible] لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم [illegible]
على تقدير ثبوت العلية اي كون الدوران [illegible] ان يكون [illegible] الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون الدوران جزء العلة
من العلة المستقلة بطل ما قاله ابو الحسين [illegible] قبله من الائمة [illegible] بايجاد العبد فعله [illegible]
من [illegible] بالدليل في الموافق والمخالف [illegible] على [illegible] الضرورة [illegible] السارع [illegible] المخالف [illegible] الموافق
فلا اسند الا [illegible] وكيف [illegible] منه [illegible] العقلاء الى [illegible] الضرورة [illegible] العقلاء [illegible]
نفسه علم ان [illegible] لا يوجد [illegible] الارادة [illegible] الارادة سواء ارادها او لم يردها [illegible]
مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع [illegible] المراد [illegible] بما [illegible]
يوجد انه لا ارادة منه في حصول الفعل عقيبها [illegible] الضرورة [illegible] قال الامام في [illegible] العقول [illegible]
ابي الحسين انه خالف اصحابه في مواضع العادة على الصدق [illegible] الاخر على مرجح [illegible] ان العلم [illegible]
اي فعل لا حد [illegible] دون الاخر على الداعي الى الاخر [illegible] ضروري [illegible] حصول الفعل عقيب الداعي [illegible]
المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله كما [illegible] بالغ في كون العبد موجدا [illegible] على كل من [illegible]
الضروري بذلك قال الامام وعندي ان ابا الحسين [illegible] العلم ان [illegible] الاعتزال [illegible]
حلى الاعمال [illegible] عليها لكنه لما ابطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال [illegible] اصحابه [illegible]
عليهم [illegible] ادعاء العلم الضروري [illegible] الا [illegible] على [illegible] ابي الحسين
في التحقيق [illegible] في هذه المسألة [illegible] على مذهبنا لا [illegible] بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب
حصوله عند حصوله [illegible] الحادثة [illegible] في وجود الفعل [illegible] الاستقلال بالفاعلية على سبيل التفويض
الى [illegible] الضروري [illegible] الاستقلال [illegible] لانا نقول [illegible]
في هذا المقام [illegible] الاستقلال الذي يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب [illegible] وامام الحرمين فان كان ابو الحسين [illegible]
[illegible] بالوفاق [illegible] الفعل بين ان يأمر الله عبده بما فعله هو بنفسه [illegible]
[illegible] فان المأمور [illegible] العبد [illegible] والترك [illegible] فرق بين [illegible] الله العبد

على ما وجوه منه من [illegible] على تقدير [illegible] عند [illegible] الوجه [illegible] في العقول [illegible] على العقل والقطع [illegible]
[illegible] ما اوجب العقل والقطع [illegible] وجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة [illegible] باب العقول بالاعتزال
[illegible] ابي الحسين [illegible] الاعتزال في هذه المسألة [illegible] المسائل [illegible] وتلبيس [illegible] كلامه [illegible] اي غير ابي الحسين
[illegible] اي على ان العبد موجد لافعاله الاختيارية [illegible] الى امر واحد هو انه لولا استقلال العبد بالفعل على
سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال
له افعل كذا او لا تفعل كذا وبطل التاديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتاديب من لا استقلال له في فعله وارتفع المدح
والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه [illegible] مطيعا او عاصيا [illegible] وارتفع الثواب والعقاب الواردين بهما الوعد والوعيد ولم يبق
للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها [illegible]
[illegible] الانبياء واتباعهم [illegible] فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب ان المدح
المذكور هو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء
ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الافة وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لهما لا بمؤثر فيهما واما الثواب والعقاب المترتبان
على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح
[illegible] الله [illegible] او عقب [illegible] ولم يخلق [illegible] او عقب مماسة النار [illegible] لا يصح ان يقال
لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم يفعلها ابتداء اولم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة
والدعوة فانها قد يكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على
الداعي يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه فتصير علامة للثواب والعقاب [illegible]
[illegible] ان هذا المذكور [illegible] القائل بعدم استقلال العبد في افعاله [illegible] الاول [illegible] ما علم الله
عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد [illegible] لا انقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار
اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف واخواته لابتنائه على القدرة والاختيار [illegible] كما ذكرتم فما لزمنا
في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا
على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم
على معنى انهما متطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم [illegible] على ان [illegible] على هذه الحصة
[illegible] في [illegible] ما [illegible] العلم [illegible] مثلا انما تعلق [illegible]
[illegible] العكس [illegible] العلم [illegible] وجوب الفعل [illegible] سلب القدرة والاختيار [illegible] ان يكون [illegible] فاعلا
مختارا لكونه عالما بافعاله [illegible] الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد [illegible] قطعا وما اراد عدمه منها
لم [illegible] قطعا فلا قدرة [illegible] على شيء منهما اصلا [illegible] انه [illegible] على ان [illegible] الى [illegible] الارادة
[illegible] من افعال [illegible] كان [illegible] الثالث الفعل [illegible] الداعي الى الفعل والترك [illegible] لان الرجحان [illegible]

الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعل ما كلف به ويرد على ذلك
وجه آخر وهو وجوب الفعل بالمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن العدم به بل يحققها وكذا استناده الى الداعي فان معنى كونه
قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعي مع ارتفاع الموانع اثر فيه الرابع ايمان ابي لهب مأمور به بان
يؤمن دائما وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون
في حال ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق فهو اى تصديقه في تصديقه بعدم تصديقه
مصدقا يستلزم تصديقه بما علم من نفسه خلافه ضرورة اى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه
ح التصديق بعدم التصديق لانه يجري في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون عالما بحصوله فيصير التكذيب في الاخبار بانه لا يصدق
فالامر اى ايمانه المشتمل على ما ذكر ح تكليف باستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان التكليف بمحال لا يمكن
للمكلف باتيانه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به اجمالا وتفصيلا سواء علم المكلف او لم يعلم ولا
ان هذا الخبر مما علم او لم يعلم مجيئه به حتى يلزم تصديقه به ويختص الايمان بالتصديق الاجمالي اى كل ما جاء به فهو حق
وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فيه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ولا يلزم
الجمع بين النقيضين مع الجحود ولا اول لطاعن الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان كان التكليف في حال
حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه اى تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به ممتنعا لاستحالته وان كان في حال
عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والعدل والارادة غافل
عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعارض عن العارف ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور امر التصرف
وبان التكليف انما هو للعارف ويتصفاته المذكورة وليعرف من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف عليها التكليف
على ما بينا ويهما احتج الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة
الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني
ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم الذي وفى كيف تكفرون بالله ما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن
بعض الله ورسوله فان له نار جهنم وهو كثير جدا الثالث الآيات الدالة على ان افعال العباد منزهة عما تتصف به فعل
العبد من تفاوت في الصلاح وقبح وظلم كقوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم اى الآيات الدالة على نحو
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الآيات الدالة على الاستعانة نحو اياك نستعين فاستعينوا ولا معنى للاستعانة فيما لو جعله الله تعالى
في العبد بل فيما لو جعل العبد باعانة من الله السادس اعتراف الانبياء بذنوبهم كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام
سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما وجد في الآخرة من الكفار والفسقة من التحسر في طلب الرجعة نحو ارجعون لعلي اعمل
صالحا فيما تركت فلو ان لنا كرة فنكون من المؤمنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره
وارادته وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اى عملكم خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا

فيكون فعاله وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا
ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم وهي محمولة على خلق الله تعالى فيهم كما يليق بحالهم واعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها
خصوصا في المسائل اليقينية فوجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا
المقصد الثاني في التوليد وفرعه على ان القدرة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا انها مترتبة وراوا النظر
ان الفعل الذي على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوه بل لم يشعروا به اصلا فلم يمكنهم اسناد الفعل الذي هو مباشر ومبدأ
لوقوعه على القصد فقالوا انه بالتوليد وهو ان يوجب فعل الفاعل فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت
لفاعلها الثانية سواء قصدها اولم يقصدها والمعتمد في ابطاله اى ابطال التوليد ما بينا من اسناد جميع الممكنات الى الله
تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اى على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح
بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه الى جهته فان حصلت حركة اى
حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص فلو تولدت حركة اليد فاما منهما اى الجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين
مستقلين بالتأثير وهو استحالة واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم الحج
للتوليد في المثال المذكور لا يلزم منه بطلان التوليد مطلقا القائلين بعدم التوليد فيما قام بمحل القدرة وبيانه على ما في الابكار
ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة واختلف المعتزلة
فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل الفاعل للسبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل وقوع السهم
الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها
والنظام الى ان المتولدات من جملة فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان
ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع
والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقل المدفوع وحركة الجسم المربوط من العلم الآخر
فالالزام بها لا يعم مذهب جميع المعتزلة القائلين باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين فانه ادعى
ويحتجوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رأى دفع حجر في جهة يدفع الى الجهة بحسب قصده وارادته
فيكون الاندفاع صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرة بالاتفاق بينا وبينهم فهو بواسطة مباشرة
من الدفع ومتولد منه كذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول سائر المتولدات باسبابها واعلم ان الآمدي جعل
الاندفاع بحسب على حسب قصده وارادته وجها آخر من وجوه استدلالهم ولبس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة فيما
ذكرناه ويؤيده اختلاف الافعال التي هي متولدة باختلاف القدرة الثابتة للعباد فالاقوى يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف
ولو كان الفعل المولد واقعا بقدرة الله تعالى لجاز تحريك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحريك الخردلة باعتماد الايد
القوي بان يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة
بل بتوسط افعال اخر والجواب عن هذه الثلاثة وجها انتالا نسلم ذلك الاحتجاج فلم لا يجوز ان يكون وجود الاول

والنهي بها اي بالافعال المولدة كما ذكرنا بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب وفي الهجرة وفي بناء المساجد والقناطر
والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته وغير ذلك من احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها
كلها مامور بها وجوبا او ندبا والايلام مثلا ليس ايلاما مباشرا بل عقيبه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن
التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة
الثاني المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال هذه الافعال كما يمدحون باستحقاق الثواب والعقاب
وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قولهم قتل فلان الشجاع والزنديق بالضرب
ولنشر هنا من بيان المختار عندهم من ان الاسناد الحقيقي يدل على ان العبد فاعل والجواب نقض ما تقدم في الافعال المباشرة
من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع لفعل الله تعالى الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار
المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث النسبة فمبني على الظاهر العرفي
وكلا مساق الواقع عقيب الخصم انه اي الجواب بعد ما تقدم انه لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل
المباشر في ذلك هذا الجواب يستقل بمولده لا يكفي اي لا يكفي الاجراء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال
التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان
لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الامدي بما حاصله وجهان اول ما سلف في الافعال المباشرة
من ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين فعل الاضطراري وفعل [illegible] بعد به [illegible] في فعله وكذا الحال في المتولدات
قال والذي يخصه هنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فلا نسلم ذلك في
المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بمدة طويلة فكيف يكون على حسب قصده وداعيته
وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون من افعالنا ان المباشرة كانت فعلا لله تعالى وذلك لان مع استقلال قدرته بالافعال
فلا احتياج الى سبب والمتولد يحتاج الى السبب قطعا واجاب عما حاصله وجهان اثنان ما سبق في خلق الاعمال من ان الاختلاف
اي التفاوت انما هو في كثرة المقدور بكثرة القدرة وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجه الثاني المذكور
في الكتاب بكفاية اجراء العادة وكذا ان يقول اجاز ان يكون وجود الانزعاج على حسب القصد والارادة بطريق جرى العادة على سبيل
العادة وكذا الحال في تفاوت المحمول بحسب اختلاف القدرة فلا يصح دعوى الضرورة فيما ذكرها ولما ابطلنا اصل التوليد
بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع فيها من الاضطراب الساني
الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ما قاله المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة
من غير توسط السبب والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده اذا وجد سببه ممكن بلا ريب في المفروض انه
ممكن الوقوع مباشرا ايضا جاز وجودهما معا مع اتحاد القدرة والموثرة فيهما وهما مثلان فيلزم اجتماع المثلين ثم مع انه يفضي الى
جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه اي في الجبل من جهة الذرة اعداد من المحمول بحيث يزيد الاعداد على اجزائه فيقع
الحمل بها اي بتلك الاعداد من المحمول وذلك [illegible] ضرورة والجواب انه اي العمل بامتناع اجتماعهما ممنوع لا يصح الا في جواز

اجتماع المثلين فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الاشعري منهم بانهم فصلوه وقالوا الاجتماع بين حركتين
مماثلتين ويجوزه في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة ومما يقع تولدا اجتماع
المثلين اذ قد يكون بانه بالمباشرة في غير ما وقع بالتوليد بل في طرف اخر عدم السبب كان وقوعه تولدا اشترط بوجوده
فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بان يكون وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الاخر ويحمل الكلام وجها
آخر وهو ان يقال انه بالمباشرة في محل وقع بالتولد في محل اخر وذلك الصانع على سبيل البدل لا يذكر كيلا يلزم اجتماع مالهما
على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظ العين الثاني من الفروع قد منع بعض
المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة وجعل وجوده بالعادة عقيب بوسط سبب وقد اتهم
عليه ابو هاشم في احد قوليه بانه لا احتياج في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى الاسباب المتولدات
وهو على الله محال والجواب ان ذلك اي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد
عرفت بطلانه مما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة له وقد قال ابو هاشم ايضا في
في احد قوليه فان صنع في الشاهد مطلقا مع انه اي الاحتياج الى السبب المحمول لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون
محالها ادب هنا انه يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد محالها فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه
لا عذر لان الاحتياج في الصفة راجع الى الفعل المتولد والقول وجوزه بعضهم والذي اختاره ابو هاشم في القول الاخر انه يحكم
ويشهد بذلك من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة
الرياح واعتمادها من فعل الله بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله تولدا والجواب ما سبق في فعل
العبد من ان ترتب فعل على اخر لا يستلزم ان يكون سببا له لجواز ان يكون بمحض قدرة الله ابتداء ويكون ابراز بمجرد
اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري متولد من النظر ابتداء ولا متولد من تذكر النظر بمعنى انه اذا غفل عن النظر
والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لانهم
اشاروا الى ان ايجابهما قولهم لو ولد التذكر اي تذكر النظر ضروري من فعل الله وليس من فعل البشر فلو وقعت المعرفة بالله عقيبه اي بالنظر
حال كونه مستذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فامتنع التكليف بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها وهو باطل اجماعا
واشاروا الى بيانه بقولهم ولانه اي تذكر النظر اي حين كونه مولدا لو ولد العلم ولو عارضته الشبهة اي لو كان المتذكر مولدا
للعلم لولده وان عارضته شبهة لانه مستقل معارضها [illegible] وجواب الاول انه مبني على ان التكليف لا يكون الا بما هو
مقدور للعبد محلولة ومن بنا بطلانه في مسئلة خلق الاعمال وجواب الثاني انه لا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح
وكلامنا فيه فلا يمنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر اي ان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك
يمنع تولد المتذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك
توليده حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل
الله وذلك باطل محال دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو من فعل العبد ايضا قلنا لزومه ممنوع اذ انساك الاثر القوي [illegible]

حل
تمم

الذي يحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه من ان يحرك تلك الرياح سواء كان تحركه لكثرة الشيء وثقلا او منافرة المقرب او متولدا
من فعله الذي حركة الرياح فما يحصل في حركاتها الرابع من تلك الفروع الاصوات فالآلام الحاصلة بعد الاصوات لا تحصل
الا بالتولد اذ لا تحصل وجودها الا باعتماد بعض الاجرام على بعض واصطكاكها فهاهنا ذكر الحالة الآلام الحاصلة من الاذى
فلو كانت صحة الامور واقعة بطريق المباشرة لما وقعت على صورة الاسباب ولجاز ان يكون شيء منها واقعا
من العبد مباشرة وزاد ابو هاشم التأليفات على الاطلاق بين محلها على المجاورة فيكون متولدا منها ومن حوادثها
وسعه او على التأليف القائم بمحلين بهما او احدهما بمحل القدرة فمن ضم اصبعه الى اصبع او ضم اصبعه الى جسم آخر وقال اهل
التأليف ينقسم الى مولد بخلاف التأليف القائم بمحلين عن محل القدرة وخصهما بابي هاشم لانه لا يمتنع تعدي المولد
لان الفعل الصادر عن العبد في محل خارج عنه متعدي عن محل قدرته لا يكون مباشرة الا التعاون بين الهاشمي بالتولد الخامس
منها القائلون بالتولد قسموا السبب المتولد الى ما يولد في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما يولده حال حدوثه ودوامه
اولا فقيل هذا اوله المجاورة المولدة للتأليف والوهاء اي تفرق الاجزاء المسببة الصحة المولد للالم فانهما يولدان
حال الحدوث لا حال البقاء والثاني كالاعتماد اللازم السفلي فانه عند ارتفاع الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه
قال الآمدي هو الذي ذكره بعض المعتزلة لكلام المجاورة والوهاء مثال لما يولده في دوامه وان لم يكن هناك مانع من التولد لوم
من عدم يولد لها في الدوام عدم يولد لها في الحدوث ومن يولد لها في الحدوث يولد لها في البقاء ولو اطلق وحصص الابتداء
او ما لا يمتنع في التولد لم يمنع ذلك جميع الاسباب المتولدة ومنعه ابو هاشم السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح الى محل
عقيبه هل هو متولد من الالم المتولد من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون والثاني لا نزاع لاصالة في المولد ان يحدث الموت
على الالم بعضه يولده منها كما في سائر المولدات المتسلسلة ولا نزاع للاجماع فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء
هو الله سبحانه وللكفار فانه تعالى يحيي ويميت ويمت في الذي يحيي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم
والالوان التي تحصل بالضرب عقيبه من افعال العبد هل هي متولدة من فعله او لا وذلك كلون الزبير وطعمه الحاصلين بضربه
بالمشواة عند طبخه فاثبتها قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله الحاصل بفعله وعلى حسبه ونفاه آخرون
وقالوا لا يحسن مثل الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة لعدم تعديه وهو ظاهر ولا متولدة من فعلهم والا لحصل ذلك الطعم او
اللون الحاصل بعد ضربه من افعال العبد في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة قيل الالم قد سلم
ما كان الجواهر الافراد لا تستلزم حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى الاختلاف الحاصل بينهما بشرط
حدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث بينهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في
الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه متولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد
من قوليه انه متولد من الوهاء وكانه اخذه من قول الحكماء ان سبب الالم تفرق الاتصال فالوهاء متولد من الاعتماد وذلك لان الالم
يتبع الوهاء قلة وكثرة لا يتبع الاعتماد فالحكم بان الاعتماد في العضو الواحد في العضو الرديء المزاج اضعاف ما يولد في العضو القوي
المكتنز وما بعد الا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهاء فان التفرق الحاصل في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز

فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهاء الا ان خاصية المولد اختلاف المتولد بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان
اختلاف الوهاء التفاوت في القلة والكثرة والقوة والضعف في الاعتماد الواقع كما في اختلاف الالم المتفاوت من الوهاء الواحد في الصحيح
كما في الالم الكامل من الاعتماد الواحد اي كلاهما من الاختلاف امر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه فلم لا يستند هو اي اختلاف
الالم على بعد ان يولد من الاعتماد الى اختلاف الفاعل كما استند الى اختلاف الوهاء على ما اعترفتم به لحاصل انكم جوزتم استناد
الوهاء المختلف الى الاختلاف الى امر واحد وعللتم ذلك باختلاف العضو فجوزوا ان الوهاء في العضو الرخو والصعب ذلك اولى بان نجوز
استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهاء بين الالم والاعتماد كما لا يخفى
والنقض بسط اي بسطه في توليد الالم من الوهاء تعاون الالم بعاونا بالوحدة في الوهاء كما يحصل من ادخال الابرة وما يحصل بين زيادة العقرب
فان هذين الالمين متعاونان جدا وليس بينهما تفاوت في الوهاء الحاصل في الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوهاء
بزيادة العقرب اقل مما يحصل من ادخال الابرة مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا من الملاسع وبهذا القدر الفرع المذكور
في الكتاب نقض يمكن اجراء الالم بلا وهاء لانهم لا يعدلون على ما عليه في الفرع الثاني من انه لا يجوز ان يكون فعله في
متولد الحكم بان الالم الصادر عنه لا يكون بسبب الوهاء ولا بسبب او ما ومن جوز التولد في افعاله جوز كون الالم الصادر عنه
متولدا من الوهاء وعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة بهما ان يقال هل يمكن من الله تعالى ايجاد الالم
بالوهاء او لا ويكون حينئذ من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدي

المقصد الثالث

في البحث عن امور صرح بها القرآن ينعقد عليها الاجماع دينيا واولها الاول الطبع قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم
ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق
الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع والجهل والضلالة مما يمنع ذلك لكونه مانعا وخلق
الضلال في القلوب مانع من الهدى فيصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه وقيل هو
صلاح الى اللسان في المعتزلة اولها وجوه الاول قد روى ابو الحسن ان المعتزلة جعلها اي الختم على قلوبهم الى اخر الامر اي بتمامها فحكمها باعلها
وطبع عليها ومجموعها عليها اكنة واقفالا ووصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك
ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه من تابعيهما وهو انها اي سمة اسم قلوب الكفار
بسمات وعلامات يعرفها الملائكة فيميزون بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم والاقفال تختلق الله
في قلوب الكفار سمة تميزها على قلوب الابرار وتميز تلك السمة الملائكة فيتبرؤن من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا
علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يعرفه الملائكة ولعنته من الملائكة كان ذلك سببا للانزجار وعنه الثالث هو الكعبي منع الله منهم
اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم يفعل ذلك اللطف فكانه ختم على قلوبهم
لان منع اللطف مانع من حصول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة موانع من الحصول الرابع هو لبعض اصحاب عبد الواحد
من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل كما قال الا لله الدين الخالص فبدون الاخلاص لا يصح الايمان كما ان الطبع مانع عن العمل بالاخلاص
كالاقفال وهو اي ما ذكروه من التأويل في الاسماء على اصلهم الفاسد وهو ان ضرر الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده

الى الله سبحانه وتعالى بما بان بساده بنظيره ذكر الدرهم الاشارة في معرض اسماع الايمان منهم لا لعادة كما حسب ما ليروا عليهم
الذين يتهم انهم لا يسلمونهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنوا لاهل الختم وذلك كان قوله ختم الله استعارة لسان السنة [illegible]
بما ذكر لا يصلح الله كما ان يكون سببا لانسياع الايمان بان يجوز الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان
وكذا الوسم بعلامة بمحو ومنع اللطف والاخلاص لا يستلزم اسماع الايمان فلا يصح حمل عليها الثاني من تلك الامور التي تأولونها
الموصوف والهداية تعالى الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا الموصوف على خلق القدرة على الطاعة وهو يناسب التوصيف اللغوي
لان الموافقة الطاعة وخلق القدرة والحادثة على الطاعة يحصل بها الموافقة وقال امام الحرمين الموصوف خلق الطاعة والخلق
القدرة ادلائيتها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان
والطاعة وايضاح سبل الرشد وبيان معاصرها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في استنا
حمله على خلق الاهتداء فيهم والذي يبطله اي هذا التأويل امور الاول اجماع الامة على اصلاح الناس فيهما اي في الموصوف
والهداية بعضهم من فوق بعض [illegible] والدعوة عامة بجميع الامة لا اصلاح فيهما فلا يصح تأويلهما بهما الثاني
الدعاء بهما عن اللهم اهدنا اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة
حاصل فلا تصور طلبها واصلاح الناس لنرخي الدعوة [illegible] وحق الاستماع بها وعليه لما الشك كونه مهديا وموفقا
من صفات المدح يمدح بهما في المعارف [illegible] اذ لا اعراج به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة الثالث من تلك الامور
الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله بموته فيه فالمقتول عند اهل الحق مات باجله الذي قدره الله وعلم انه
يموت فيه وموته بفعله [illegible] ولا تصور تغير هذا المعلم بتقديم ولا تأخير قال تعالى ما تسبق من اجلها وما تستاخرون
فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا المقتول بموته من فعل القاتل هو من افعال الناس فعل الله
وقالوا لو لم يقتل القاتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله [illegible] والقاتل عندهم غيره العدو الاجل الذي قدره الله له
وادعوا انه اي تولده من فعل القاتل وعاينه لو لا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات في افعالها عند اسباب
اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول ميتا باجله الذي قدره الله له لما ذم ولا استحق
بمساوي القاتل في جلب ... بفعله الاساءة ولا وله افكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا كما لو قتل بموته فيها قطعا اذ لا القتل
بغير حق فاستشهدوا والنص بانه تعالى بما اشترك المجبر الواحد الوقت نحن نعلم بالضرورة ان موت المجبر الغفر في الزمان المقتول لا ...
بما لحكم العادة فاستمعه لذلك اي يحكم العادة فالاستماع في حلول الكثرة وزعم ان ذهب جماعة منهم الى انه لا يخالف العادة
كما في قتل واحد وما قرب منه واقع بالاجل منسوب الى القاتل والعربي منه ... الفعل الا ان الموت في تلك الصور من متولد
من فعل القاتل عندهم ولهذا ذكان احدهما باجله دون الاخر لولا القرب من الرابع المتنع وهو الفتح في المعجزات لما قال الولد
وبان ذلك انه ما لحكم العادة فاستماع موت حلول كثرة معه اسمع ان نسبته بمنع منعاليم في ساعة الى الله ... والا كان بعلامة
خارقا للعادة للاظهار المعجز وذلك ممتنع فيها وامانسبة ... جماعة علمه في الحذف واحد الرابع فلا استماع فيها بحكم العادة
فالاستماع في الكثرة دون القتل هو الذي جاء على العرف كيلا يلزم ابطال المعجزات اذ نسبوا لجميع انه الجواب دعوى الضرورة

عنهم بعينه والذي لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة بما لا يستلزم في الوباء الرابع الرزق فهو عند نا كل ما ساقه الله
الى العبد فاكله فهو رزقه من الله حلالا كان او حراما او لا يمنع من تعدى ليس ما ذكره بعض العلماء من ان الرزق ما ادعى
من يختص بالحلال وذلك كان من مذهب الاشاعرة ان الرزق كل ما اسمع به حى سوا كان بالتعدى او بغيره مباحا او
حراما وذلك كان من مذهب الاشاعرة وربما قال بعضهم هو كل ما ينتفع به حيوانا من الاغذية والاشربة لا غير قال الامدى
والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانتفاع من الرزق بالمعنى الثاني الذى ذهب اليه بعضهم في قوله ومما رزقناهم
ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما هم اي المعتزلة فسروه بالحلال تارة وقالوا
عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلتنهم يرزق لا يتصور تحصيله بل كالاحرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع
من الاستماع به فلزمهم ان من كل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو باطل للاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي
يرد عليهم ويلزمهم تابع عليهم وفسادا اصلهم في الحكم على الله بحجية وبالحق وذلك الاصل هو قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
فانها استند الا باطل كثير ينفرعه عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس في الاسعار
وهي الرخص والغلاء المسعر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة واجتمع اهلها الى عليه وقالوا
سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اي السعر فعل ساكن من العباد اذ لا شك
الا مواضعة بينهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال الاخرون هو متولد من فعل الله تعالى وهو يقلل الاجناس ويكثر
الرغبات بالاسباب التي من فعله تعالى

المقصد الرابع

انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له
وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى
لكن اختلفوا في التفصيل فمنهم من لم يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر
وهو ان الكفر والفسق مأمور به اذ ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الا يتأدب يجب التوقف عن الاطلاق
الى الموقوف الاعلام من الشارع ولا توقيف فيه اي في الاسناد مفصلا وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق جملة لا مفصلا
كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها
مخلوقة له تعالى وكما يقال له كل ما في السموات والارض اي هو مالكهما ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك
اليه ومنهم من صرح بان يقال الله مريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليهما وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير الادة
الحادثة عنه من ابنيهما واما افعال العباد فهو مريد للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر وبعضهم اراد ان فعل العبد ان كان
واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح
وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا انه تعالى ... الكائنات بارادتها فلانه خالق الاشياء كلها لما مر
من استناد جميع الحوادث الى الله تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا فرقت اليه جميع الممكنات بعد وجوده
لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع دون باقيها المختصة من مخصص هو الارادة وهل يجب في ذلك الصفة المرجحة لاحد
المقدورين من الارادة كما مر وكذا لا بد مستنداتي الصفة المرجحة في اعداد بعض المقدورات دون بعض في مخصص الموجود بزيادة اوقاتها

وبما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى
عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره
عن تحصيل مراده والاية لا تنصيص فيها اي في العالم باستحالة الشيء لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلا
لمرجح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد لله تعالى مع كونه واجبا وانه هو مستقيم لما علم الله وجوده كايمان المؤمن
فان احد طرفيه واجب لا محالة وهذا خرج الصفة وبعضهم هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع
الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا امر روي عن النبي عليه السلام وتلقته الامة بالقبول فصح
ان يكون مؤيدا لما يحتج به النص وانما صح ذلك الاطلاق في هذا الموضع لعموم النص باضافة المعاصي والشرور مما يفعل العباد الاضافة
كما تأوله المعتزلة من هذا الموضوع بانه كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله تعالى واعلاء شانه والاول وهو ما شاء الله
كان يدل على الثاني وهو انه غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله والثاني
اعني ما لم يشأ لم يكن يدل على الاول لانعكاسه بعكس النقيض الى قولنا كل ما كان فقد شاءه الله احتجوا اي المعتزلة على انه لا يريد
الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء
سفها فيلزم السفه في احكام الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك
لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وهو ممنوع بل يجوز ان يكون الامتحان للعبد هل يطيعه ام لا ولا يريد منه
الفعل اما الاول فهو كان الصادر منه مجتمعة فلانه ادى الى العبد الفعل واما الثاني فلانه لا يريد
الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر ولا يريد الثاني ابدا عاتب الملك ضارب
عبده فاعتذر بعصيانه عند الملك فتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يامره بفعل بحضرة الغير ويريد عصيانه فيه
فان الآمر لا يريد ان يعصي الى قتله بل ما علم انه بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل لا يفرض بهذا صورة الامر لا حقيقته
فان العاقل لا يامر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر فائدة بخلاف الارادة
فانها لا تتعلق بما لا يحصل الثالث ان التجأ الى الامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد سفها الثاني من وجوه
الشبه انه لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان فعله والاتيان به موافقا لمراد الله فيكون طاعة مثابا عليه وانه باطل بالضرورة من الدين
قلنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة وعن متعلق بهما لا تختلف كما في صورة الملك المذكورة قال الآمدي من الاجزاء على دفع الادلة
المريد وهو انه لا شعور للفاعل بارادته فلا يعد منه طاعة لكن هذه الارادة كانية والامر والحق انه لا اعتبار للعرف فلا بد
يطاع الامر ولا يقال يطاع الارادة وقد رضي بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد الله تعالى دون الكافر لان القول
الثاني ينبئ عن الرضا بالكفر دون الاول فهو لفظي الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا
بالقضاء واجب بالاجماع فالرضا بالكفر مقتضى القضاء اما ان يكون الكفر ما هو بالنظر الى المحل لا الى الفاعل
ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به فانكا
باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس اي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر

واجب اجماعا لكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اجماعا قلنا الواجب هو الرضا

وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ
لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر من الكافر فمراد الله ممتنع عدمه كان الامر بالايمان
تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع لامتناع ضده قلنا الذي يمنع التكليف عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة
عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو واما لا
يكون مقدورا بالفعل المكلف به والايمان في نفسه مقدور بمعنى انه يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل
للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم القدرة بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلاة اجماعا
وهو حالة الحدث لا يقدر على الفعل احتجوا ايضا بآيات تدل على انه لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ان شركنا بارادة الله تعالى ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم
المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته كما زعمتم انتم ثم انه تعالى ذمهم على مقالتهم وبين بطلانها وذمهم علينا
بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا تلك الكلام تسخرا من النبي عليه السلام ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده
لا تفويضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فاصدقهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي عليه السلام
في وجوب الطاعة والمتابعة فقال كذلك كذب الذين من قبلهم وقال آخرا قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم
اجمعين واشار الى صدور مقالتهم وفساد غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما كان
سيئة اي معصية فانه مكروه عند الله تعالى والمكروه لا يكون مرادا قلنا المراد كونه مكروها للعقلاء مستنكرا لهم في مجاري عاداتهم
لمخالفة المصلحة فلهذا او المراد بكونه مكروها كونه منهيا عنه مجازا واما
او نسقا للادلة اي جمعا بين هذه الاية وبين ما ذكرناه من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد
كائن بلا شبهة فلا يكون مراد الله قلنا اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فلا يكون مرادا ظلمه عليهم
فانه ليس مرادا له لانه تصرف في ملكه فلا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب
الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس مرادا قلنا المحبة ارادة خاصة وهي التي لا يتبعها تبعة ومؤاخذة
وهي بخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة قلنا الرضا ترك الاعتراض فالله يريد
الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به وليس ما يريده الا ما يريد
عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض مغاير للارادة ثم هذه الآيات معارضة بآيات اخرى تدل على مقصودنا الاولى لو شاء
الله لجمعهم على الهدى الثانية لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهداكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة
في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر الرابعة اولئك
الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي السادسة
السابعة انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون ولا شك ان الدلالة على ارادة المعاصي ما اراد الله شيئا

كونه على اليسر وحده ويمكن ان يستدل لهما انه ان كان الكافر ليس مرادا لله تعالى ولو كان مرادا لكان يكون واقعا لا محالة بان المعنى
اذا امر به ما لا يكون منه محض ما يفعل الله ولا ساوى العاصي على دابهم وذلك اى ما بين عاصي وبيره وهما ومساويه في القرآن
كثير خامسها المقصد الرابع في بعض آراء الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الوجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول
والافلاك او الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذا الالم كثير
واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيء
منها موجودا ولما كان فيضان الوجود على المبادي العالية نوع نوعه لا يمكن تنزيه هذا العالم عن الشر بالكلية
بالكلية الا بما يمكن تزكيته عن الشر وكلها هو القسم الاول وكالانسان والعلة بالعمل وقطع الشئ
عما هو لازم له فكان واما القسم الاول داخلا في القضاء بالذات وكان الشر داخلا في القضاء
داخلا في القضاء بالعرض لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فليس من الحكمة ترك المطر الذي به صلاح العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لا يتأذى سائح في البر والبحر وبين كذلك
اما اذا الاصبع اصبع انسان على انه اذا قطعت شيء ما في الشر فالامر العضو الى ما بقطعها وبرده بارادة تعالى سلامة
من الهلاك فيه البرد لكن تستلزم شرا قليلا لا يتركه العاقل او يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا
ان يعد حكيما واعلم انما نقلنا على ما سبق واعلم ان رضاء الله تعالى عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه
بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات
من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون
وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم **المقصد الخامس** في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا
نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل
الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انها لا توصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم
وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل
في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود
الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا
كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما
لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على
اصل الاختيار المتنازع فيه وليس له ان يعكس القضية بعد ما اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او
الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسن او قبح في نفسه ولا بد اولا من تحرير محل النزاع في الاحتجاج من

تحرير محل النزاع ليتضح المقصود فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة
الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به
كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما
ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار
فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فهو امر اضافي
لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يختلف الثالث تعلق المدح والثواب
بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل
والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى
اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها
سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او جهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة والمقبحة قد تدرك بالضرورة من
غير نظر وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في
صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح
في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته
او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من
بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه
لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة
في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه
اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية
تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما والحسن ما تقرر عليه في العبادات الحكمية وذلك لان الحسن والقبيح بالمعنى
لا يتمكن منه من الفعل والترك اذ قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم
ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم تبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام والمراد بالتمكن من العلم ان يكون من
شأنه العلم فانه يتمكن من العلم بالله ... العقلاء ... وتبعه

واعترض عليه الامام الرازي ...

تقدير

جل

المعنى

ت

اى منع هذا التعريف المذكور للقبح عن بطلان آخر له احدهما انه تعالى يستحق الذم وافعاله المتمكن منه وبين العلم بحاله وذلك لانه
لم يكن له ان يفعله وبانهما انه فعل هو على صفة يوثر فى استحقاق الذم او لولم يكن كذلك لكان للعاده العالم بدان يفعله الذم
بواسطة فعل او ترك بواسطة فعل شيء من انضاح حال الفعل واعطاء شانه وادا انضوى هذا التحرير بعوان ان على ان الحسن
والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور فى افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا
اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصم بيان انه اى بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك
هو الجبر لان الفعل واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر
عنه اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل اتفاقيا صادرا بلا سبب مقتضيه فلا يكون اختياريا لان
الفعل الاختيارى لا بد له من ارادة جازمة مرجحة وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا نقلنا
الكلام الى صدوره لكن المرجح عنه ثم نقول ويجب وجوب الفعل عنده اى عند المرجح الذى يتوقف عليه والا جاز معه الفعل
والترك فاحتاج الى مرجح آخر اذ لولم يحتج الى الذى يصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر
نقلنا الكلام اليه حتى ينتهى الى مرجح يكون الفعل عند تعلقه به واجبا مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير امتناع الترك وكون
الفعل اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيار للعبد فى افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين
بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا اى
استدلالكم على كون العبد مجبورا ينصب تلك لنزاع معارضة الضرورة اذ كل واحد منا يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويفرق
بين الاختيارى والاضطرارى منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اى دليلكم هذا فى الاطراد
الى الدليل فى افعاله المعلومات والتقرير والتقرير فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن ولم يتوقف الفعل على مرجح
الى آخر ما ذكرتم فهو نقض للدليل المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه اى هذا الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين ينفى ايضا
الحسن والقبح الشرعيين المتفرع على ثبوت التكليف اذا كان العبد مجبورا لم يتفرع عليه تكليف لانه تكليف بما لا يطاق
وهو لا يجوز وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه والا يكون كل التكاليف اى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل
ان كون العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعا مع انهما ثابتان عندكم فاستقر دليلكم بما هو
جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال ان يسعى الشرع حسن ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم
والمغمى عليه لا يوصف فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ان كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق وكلا الامرين باطل وانت خبير بان المرجح
الذى يتوقف عليه فعل العبد داع لا يقتضى اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينافى الاختيار بل يحققه وهذا السؤال يحتمل
وما قيل اما النقض فى وجه قلنا اما الاول فان الضرورى وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بها ونفيه واختياره واستقلالا
الفعل بها ونفيه اما الثانى فهو النقض بافعال البارى فالمقدمة القائلة بان الفعل
الواقع لا لمرجح اتفاقى لا اختيارى لا يمكن ...
النهاية والمتمسك بالدليل ... لا يقول ... المرجح ... الاختيار المتعلق باحد طرفى الفعل لا الداعى ... والمرجح ...

وانتج م

ن

[illegible]

عن كونه احسانا كما يعدل فى مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين واذا لم يقل بهذه المقدمة لم يرد
علينا النقض بفعل الله تعالى والنص على بطلان صحة هذه المقدمة عند المشهور هو الدليل بعينه جاريا فى فعله تعالى لانا نقول انه يتمكن
من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل فى المرجحات كما فى فعل العبد
اذا كان يرجحه صادرا عنه لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر والمعتزلة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا
عن فاعل يلزم ان يكون صادرا عنه بالاختيار وح لا يرجح العبد الى ما ورد اسنادا وقيل الى مرجح فاعلم ان دفع هو الاراده وهو
المسند بان ذلك الداعى ... والمعلمات بالفعل وهو محصور فان قلت مع ذلك المرجح القديم اذا وجب الفعل اسنى الاختيار
والاختيار ان يصح منه الفعل تارة ولا يصح اخرى فيكون ايجابا كما فى العبد قلنا المختار الوجوب والمحوز بان
المرجح الموجب اذا كان مستندا الى ذاته بلا ارادة للعبد فانها مستندة الى غيره واذا كان موجبا لم يحصل به قطعا وعدم
هذا مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الاعتراض فلا يحتاج ذلك المرجح القديم الى مرجح آخر حتى يتسلسل او المحوج الى المؤثر عندنا
الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان موثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو
مجبورا فى فعله واما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فللجبر عندنا فى الواجب الشرعى على تاثير قدرة الفاعل فيه
بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة اى يكون مما تعلقت القدرة والاختيار فى الجملة ولا يكفى ذلك فى الواجب العقلى
عندكم اذ لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعى واما الرابع وهو الحل المفصل بان دليلنا على كون العبد
مجبورا مضطر ان العبد عند ... باختيار وفعله من غير داع واختيار بل يجب ذلك الداعى وجوب الفعل بخلاف الداعى
مع ما يتعلق عليه تعالى الذى هو ايضا ذو وجه منها اى عدم استقلال العبد انفعى ... كما فى عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا
اذ لا فرق بين ان يوجده الله الفعل فى العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد باعث الفعل عنده كما قال بعض اصحابه كالامام الحرمين
فى كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعية الاختيار الموجب للفعل من فعل الله وجب تعطيل دليلنا
الثانى من الوجهين وانما هو مبنى على عدم الحسانى لو كان قبح الكذب ذاتيا اى لذاته او لصفة لازمة له لما تخلف القبح
عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات ويخلو واللازم باطل فانه اى الكذب قد يحسن اذا كان
فيه عصمة نبى من ظالم بل يجب الكذب لانه دفع للظالم عن الظلم ومنع تاركه قطعا فصار الكذب حسنا
وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لان انجاء الحسن والواجب هو العصمة والانجاء ومن يحصلان بدون
الكذب اذ يمكن ان ياتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يعتقد بكلامه معنى احد بطريق التعريض والتورية فلا يكون كذبا
فى نفس الامر ومن ثمه قيل ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب طريقا الى الانجاء لم يكن الانجاء مطلوبا
فى نفس المسئلة قلنا الحسن لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه على الاخبار على عدم القصد
بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد فى شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا او الكلام او يمكن ان
نقلبه من الحروف والزيادة ما يصير به صادقا واذا حسن الكذب فيما فيه الصدق لاعانة الظالم على ظلمه فلا يكون حسنا
الصدق لذاته وكذا الحال فى سائر الافعال وللاصحاب فى ابطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة تركناها وشيئا

ذكر

الى وجه ضعفها احدهما ان من قال لاكذبن غدا فاداه العقل فكذبه انما حسن فيه الكذب قبيح لذاته واما قبح ترك حسن
مع انه اي ترك يستلزم كذبه فيهما فالاول مستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين
الاول وهو لا يكون قبح الكذب فاما لانه فعلانه حسنا وهو الخطا قلنا لا نم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم
القبيح فيعد لجهة الحسن والقبح فيه وادعى بعضهم فيكون الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن
حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قال الامس قبيحا ولو سلم ذلك جاز عند الجماعة القائلين بالوجوه والاعتبارات
فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك حجة عليهم كان يقال الخبر يختلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار
تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء ومن يمنع ذلك عاندا لكذا وذلك فبيحة اي قبح كلامه
في الغد مطلقا لانه قبيح لذاته لكان كذا ولو هنا لاستلزامه القبيح ان كان صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق
مما نحن فيه انما حسن لو لم يستلزم القبيح واستحسن بان اعلال الحسن على القبيح انما يتاتى على القول بالوجوه والاعتبار به
فضعف هذا المسلك اما ظهرا واحد دليلا على بطلان مذاهب العقل كما ان الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد
في الدار مع انكر بلد منهما فقبح هذا القول اما لذاته وحده او مع عدم كون زيد في الدار ولا قائل بقبح بالث والقسمان
باطلان فالاول لاستلزامه قبحه ان كان زيد في الدار والثاني لانه يستلزم كون العدم جزءا على الوجود قلنا قد يكون قبحه
مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه اي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا ان قام
بكل حرف منه لكل حرف كذب والفرض انه متصف بالقبح اللازم للكذب فوضع ان الكذب صفات للحرف وبطلانه ظ
وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها اي ترتب الحروف وتعصي السعدي منها عند حضور المتاخر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف
تصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية بالمصنف ذلك القبح صل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الامدي فانه قال ولو كان الكلام
الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه لما ان يكون صفة المجموع حروفه او لاحادها والاول باطل لا وجود له فلا يتصف بصفة
لا مر ثبوتي لان المقتضي للاثر لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة العدم والثاني باطل لان مقتضى القبح في الخبر الكاذب انما هو
الكذب فلا على قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا كاذبا قلنا بهذا اي القبح من صفات النفس لا من صفات المعنوية فلا
يستدعي صفة تكون معللا بها كما هو مذهب بعض الفلاسفة بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة
بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الامدي واما على تقرير الكتاب فيبتني ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا ان يستند
الى ذات الشيء ان يكون موجودا فان ما هو ممتنع صفة للمعدوم بجواز ان يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية تحصل
العقل كما عرفت او نقول القبح بكل حرف بشرط انضمام الاخر اليه فيتصف لكونه جزء ما هو كاذب او نقول القبح بالمجموع لكونه كاذبا لما هو الحاصل
فيه وهو من اشاي وقيام القبح به الرابع كونه اي كون الفعل قبيحا ليس نفسه لانه ولا جزءا منها لتعقلها دونه بل زائدا عليها
وانه موجود لانه نقيض اللاقبح العام بالمعدوم فيلزم ح قيام المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق الكلام
على هذا بانه قد يمنع ... ليكون موجودا او نقيض اللامقتضي انما ... في الصرف دون المحض ... لاغ
استلزام قيام العرض بالعرض او نمنع عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان ونحوه ثم قال هذا الدليل الذي ذكرتموه على كون القبح

هذا ٤

بشرطه

التعقلها

اوبرد ثبوته ٤

امرا موجودا جاز ان يجاب فيه بانا لا نم كونهما اعتباريين الحاصلين على القبح حاصلا بمثل العقل ولذلك ليس له ان يفعله فلا الان يا بعض
مجموعا حاصلا بمثل وجوده لم يكن كذلك ويلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان معنى القبح صفة وجودية قد يقال لو كان
القبح داما لزم تقدم المعلول على علته لان القبح العقل حاصل قبل الملزوم وعلته انما ذات الفعل او صفة وليس شيء منهما
حاصلا قبل قلنا لا نم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل الحكم العقل باتصافه بالقبح وما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم
هو المانع من فعله والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح او ما يقتضيه على ان العدم ما سبق عنوان الذوات ثابتة متقررة في الازل
متصفة عندهم بصفاتها الصفات العرضية المعتمد في المسئلة طريقان ضعيفان وطريقان الراضيان اما الضعيفان
فاحدهما ان الناس ظ الجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء ويحسن كذا الجزمون بحسن العدل
والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم بسبب القبح او الحسن بالشرع اذ يقول به من
الشرع ومن لا يتدين بدين اصلا كالبراهمة لا العرف لان العرف يختلف بالامم على حسب اصطلاحهم وهذا الذي ذكرناه لا
يختلف بالامم فانه يطبقون عليه والجواب ان ذلك في جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة
والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا فيهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على انه يقال
جاز ان يكون هناك عرف عام بين جميل الوطن لحكم المشترك فيما بين ... لتحصيل غرض من الاغراض ولا يستوي فيه الصدق
والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد ولو وقع ذلك ان حسنه كون في علما لما اختاره كذا من ذلك ذي عصا ...
على الهلاك في ... على انقاذه مال الى انقاذه قطعا ويستحيي ذلك كله وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما اذا كان
المنقذ طفلا او مجنونا وليس ممن يراه او لا يتصور منه عرضا حيث لا نفع او دفع ضرر بل ربما تضرر فيه بسبب شاق ولم يبق هناك
حامل سوى كون الانقاذ حسنا ويحتمل الجواب اما عن ايثار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما للمصلحة العامة
وكون الكذب منافرا لها والملزم من عرض لا يستوي تحقيقه فيختار الصدق لملايمته لمصلحته وكونه حسنا في نفسه
واما عن ايثار الانقاذ فلرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في نفسه اي يتصور نفسه على الهلاك
ويستحسن فعل المنقذ له اذا انقذه ويجره ذلك الاستحسان من نفسه في غيره وثانيهما اي الطريقين الاخريين فاحدهما لو حسن
من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو فعل النهي الذي لا يتصور في افعاله الحسن اي لم يمنع منه الكذب
ودفع ذلك بطل الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون مصدقا للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي
فلا يثبت الاحكام الشرعية ويمنع فائدة البعثة واتفاقا اجماعا وحكم ... به خلق المعجز على يد الكافر وعاد المحذور الذي هو
سد باب النبوة والجواب ان منشأ ... الكذب منه تعالى عندنا النسبة صحة العقلي حتى يلزم من امتناعه قبحه ان المعلوم امتناعه
ادعوا ان يكون لم يدرك اخر وقد تقدم هذا في مباحث كونه متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف على
امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست تعارضها ... بتجويز بصدور ... المعجزة على يد من ادعى ... ممكن
في نفسه فلا يلزم السد وسياتي وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على
ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس فبطل اكثر الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به

ان

قلنا اهتداء العقول الى المصالح والمفاسد ليس بمقتض لحسن كما هو في المصالح والمفاسد الحقيقية ملائمة الغرض ولا نزاع
في انه على تقدير علمه تعالى في احكامه بمصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضلا منه عليهم او واجب عليه عند كم بناء على اصلنا
والحكم ومن يصحح طروء الحكم لا بناء على تحريم على ان من نحن على بعض يكون الحسن والقبح من جهتين وفيه الى ابطال النظر
من الموقف كلا وان يقوم اذا ثبت ان الحكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة في الشرع قبل ورود الشرع
للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى
الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه
والا اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهة العقل الى حسنه ولا قبحه
فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم نعرف فيه جهة تفصيلية واما على سبيل الاجمال في جميع تلك
الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف قيل بالحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم
كما في الشاهد الجواب الفرق بعض الشاهد دون الغائب فان حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع
دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في
مرآته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم الفعل فيه لا يقاس على الاصل بالمعنى الشارع فيه حكم بل بما علم فيه يعني الملاءمة
وموافقة الغرض والمصلحة ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة وخلق المشتهى من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة
تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف يترك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن بين وغرفة من تحريم
لا يترك فيرد بعظمة المملكة اترى العقل يحكم ان الكريم لا يكرم من ... وتكليفه المعرض للابتلاء كلا الجواب بانا خلقه لبعض
... وبعض هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهو منفعة جليلة او خلقه لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم
ومرجعه الى الاجتهاد ولا منع منه الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا ولا اساءة فيه
واما بوجه هذا الاشتراط اذن الشارع لا اذن العقل وبها لا يحسن السمع حينئذ بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد نفي العقل
عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اي هل حظر او اباحة لكنا لا نعلمه وهذا اشبه من التفسير الاول والمستعمل على نوع تكلف
في معنى التوقف كما عرفت كعدم العلم لا التعارض الادلة ودفع بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه

المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من
جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب
عليه يفعله وهذا الخلاف مبني على الحكم المتفق عليه فرع المسئلة المتقدمة اعني قاعدة التحسين والتقبيح لان الحاكم بالقبح
منه ووجوب الواجب عليه هو العقل لمن جعله حاكما بالحسن والقبح وقال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وحين
قد ابطلنا حكمه وبينا فيما تقدم ان الحاكم يحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما
المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى امورا نذكرها ههنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا
في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا يبلغ حد الالجاء

كيفية الاساءة فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيجب على الله هذا الدليل الذي ...
في وجوب اللطف فيقتضي نصب امام معصوم في كل عصر وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر
وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله بل تحرمون عدمه فلا يكون واجبا على الثاني
من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه يستحق العبد على الله بالطاعة وبالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه واذا
كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا وكان التكليف اما لا لغرض فهو عبث وانه قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم
واما لغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما اضراره
وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصاله كذلك السمع واجب لئلا يلزم نقض الغرض ويقال
لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك
الا كمن يقابل نعم الملك عليه عالا تحصى بتحريك انملة فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف
فيختار انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب او هو لغرض يعود الى قوم كالكافر ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس
ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا
عنها فان في تركه السوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص فساوى في تركهما
اذن للعصاة في المعصية واغراء لهم بها وذلك لانهم ان تركبت فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح
عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب كان ذلك اذنا منه تعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو
قبيح تستحيل صدوره منه تعالى فيجب عليه العقاب حسما لاسقاط فيضيق ... بتركه اساءة بالعفو وترك العقاب لا يستلزم
السوية فان المطيع مثاب دون العاصي وعدم الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب مع تجويز ترجيح ضعيف جدا بعفو انه
ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا كان ظن العقاب راجحا على تركه ومع رجحانه لا يلزم
من تجويز تركه بعفو او بمرجوح الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير التوبة التي يمكن صدورها لا يستلزمهما
الرابع من الامور الواجبة عليه تعالى الاصلح للعبد في الدنيا فيجب عليه الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ان يخلق مع انه
مخلوق فيلزم وجوه ما كان اصلح له ولا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى وسنبينه بالقطع على هذه القاعدة الباطلة
وجوب الاصلح على الله تعالى فالاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في
المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال
الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت
وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي
فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل
بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على الآلام فانهم قالوا الالم ان
وقع جزاء لما صدر عن العبد من جنايته كالحد لم يجب على الله عوضه والا اي وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله وجب

العوض عليه فان كان من مكلف آخر فان كان له اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا الايلام وان لم يكن له حسنات
وجب على الله اما صرف العقوبة عن الايلام او تعويضه من عنده تفضلا او تبقى ايلامه اي لا ينتقص عن ايلامه بهو اصل اعماده لا اعمام
ولهم بنا على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المعز وعدمه بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال احكام انا
ان يكون شاهدا على فساده اي بفساد الاصل الاول فالطائفة كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا ولا يجب دوامه
وقال آخرون كالعلاف وابي علي الجبائي واكثر من بعدهم منهم لا يجب ان يكون في الآخرة لجواز دوامه كالثواب وذلك لان الاعطاء
يوجب انما يستحق بعد الالم عوضا آخر ويتسلسل في جواز عدم شعوره بالانقطاع الثاني هل يدوم اللذة المنزولة عوضا
كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه نحو ابي هاشم بناء على اصل الاصلاح ولا وجه له ... الثالث
هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب اولا فان قلنا بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق في الآخرة وكان ... دوامه
الآخرة في جميع العوض في عقاب العصاة او الكفر ومحو سيئاتهم ومن لم يعلم بعده ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم
بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك تفويض الجزء الساقط على الاوقات كيلا يشعر بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل
عوضا ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على تجويزه هل يوجب التعويض وتكون كما مع امكان الابتداء على طريق التفضل
بخلاف الحكمة السادس على المنع هل يوجب التعويض عوضا ابدا الا يكون لطفا له ولغيره او تكفيه فكان الايلام عبثا لخروجه عن
القبيح نحو ابي هاشم من جواز التفضل بمثله ما وصل عوضا اصلا فلم يحصل بهذا الالم لمجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون
مع التعويض سبب آخر وهو ان يكون لطفا اما له او لغيره وقيد العوض بالزائد لانهم جوزوا ان العوض من الله يجب ان يكون زائدا
بحيث يرضى كل عاقل بمثله ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا
الالام لمجرد التعويض كالجبائي في احد قوليه ومنعها المعتزلة والمجوزون لم يجوزوا الالام لا بشرط التعويض في اعتبار العبث كما
الالام وكونها الطافا في زجر غيره وعن غيره وذهب عباد الضيمري الى جواز الالام لمحض الاعتبار من غير عوض وذهب بعضهم
الى ان الالام لا يحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا يسعه الا بجهة التعويض فعند ذلك
بالسلوك فظا فعند هذا وفي الكتاب السابع البهائم هل تعوض بما لحقها من الالام والمشاق مدة حياتها وعما لحقها عن امثالها
التي لا تقابس منها او لا تعوض فان عوضت فهل ذلك العوض في الدنيا او في الآخرة وان كان في الآخرة فهل هو في الجنة
او في غيرها وان كان في الجنة فهل تخلو عنها عقل تعرف به انها جزاء وانها تدوم عن سقط هذه اصلا فانهم على ان ههنا من انكر حوق
الالم بالبهائم والصبيان مكابرة ومن لم يقل بالرأي دخولها الجنة وخلق العقل فيها المقصد السابع في التكليف بما لا يطاق وجاز عندنا
لما قدمنا انفا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ هو فعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه
ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الساهر فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقصى البلاد والعاجز الطيران الى
السماء عن سفهها وقبح ذلك في بداية العقول وكان الجهاد الذي لا يشك في كونه ضعيفا وعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها
ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه او وعده او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة
مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف به جائز بل واقع

احماعا والالم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم
بطلانه من الدين ضرورة وافضلها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وجواز التكليف به
فرع تصوره وهو تصور الممتنع بيننا من قال لو صح تصور الممتنع لذاته امتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير
ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب للشيء يطلب ان يحصل
او المطلوب على الوجه الذي يتعلق به طلبه فطلبه هو اي التصور على وجه الوقوع والثبوت مستلزم منه اي في الممتنع لنفس
مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي تنفي ثبوتها وتصورها على خلاف ماهيتها وذاته
لذاته الكون تصور الدليل الذي لم يكن تصوره بعد لتصح فانه لا يكون تصور الالوهية وقطعا لان المستحيل لذاته انما يتصور
على اصل وجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء هو جمع او يحقق هو اجتماع الضدين او بالنسبة بمعنى انه يتصور اجتماع المتخالفين
كالسواد والحلاوة ثم نحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك اي تصوره على احد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون
طلبه لانه غير تصوره واقعا ونزيده والتسليم لم يصح ان يسأل به اي بان تصوره كما نعلله وعنه في باب العلم ولعله يمنع
وتوسطها ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه
وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق وان يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه
بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما
يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة يجوزه بعض
وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبناء على ما ذكرناه من المقصد
وكرر للمنازع فيه تعالى كثيرا من اصحابنا اسلوا ما قاله في ايمان ابي لهب في كونه مامورا بالجمع بين النقيضين بحسب
للدليل فيه محل النزاع ادلة لم يجوزوا اصحابه لم يعول على ذلك في جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا
منا قالوا اوقع تصوره وشعر بان هذا لا يجوز فيه المقصد الثامن في ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه
ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف
الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء الا انه تعالى ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد
تفضلا واحسانا والثاني واثبات مذهبنا بوجهين الاول انه لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
ولا يمتنع عنه شيء فلا يصح ان يكون فعله معللا بغرض
وكان تعالى يتعالى عن الاغراض لو كان كذلك فمعناه ذلك لان المعتزلة ذهبوا الى بطلان المذهبين معا بمعنى
وجوب التعليل ووقوعه بفعلا او رضوا لو كان فعله لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل
او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون
وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل الالم
لان العوض قد يكون عائدا الى غيره والالم فليس يلزم من كونه غاية الغرض ان يكون من فعل الواحد فليس كل من تفعل الغرض

لقي
مطلب
لغي
جواب سؤال
من الله
البهائم
اقالعي
احكام

نفسه بل ذلك في حقه عبث قبيح تعالى الله عن العبث والاشتغال فتعين ان يكون غرضه من افعاله عائدا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل
مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه جاء الالزام
لانه يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له والا اي وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح
ان يكون غرضا له الملزم من الفعل الصادر عنه بل نقول كيف يتصور عود غرض من افعاله اليهم ثم منافع العباد وانتفاعهم ان
خلق اهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا للعبيد ضرورة الثاني اي الوجه الثاني ان غرض الفعل امر خارج عنه
يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اي يكون الفعل من جهة وجوده وسيلة الى حصوله ولا يتصور ذلك في افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء
ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شيء من الكائنات الا فعلا له صادرا عنه ابتداء من غير واسطة فيه ولا واسطة
لا غرضا لفعل آخر لا مدخل له في وجوده ذلك الشيء الا بان يصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه
وليس جعل البعض من افعاله غرضا اولى من البعض الآخر لا مدخل لشيء منهما في وجود الآخر على تقدير اسنادها باسرها
اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل افعاله اصلا واتصاف افعاله
بالاغراض فلا بد من انتهائها الى ما هو الغرض في القصد وتعينه والا تسلسل الاغراض الى ما لا نهاية له ولا يكون ذلك الذي هو
غرض في حقه في نفسه لغرض آخر خلاف ما فرض واذا ثبت ذلك بطل القول بوجوب الغرض في افعاله تعالى الا غرض
له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا للذات بل يكفي فيه الاعتبار احتجوا اي المعتزلة على
وجوب الغرض في افعاله تعالى بان الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه عالما بقبحه
واستغنائه عنه ولا يفعل القبيح فيجب ان يكون في فعله غرض تحقيقا للعبث والنقص قلنا ان ادعيتم ان العبث ما لا غرض فيه
من الافعال فهو اول المسألة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا ولا نسلم قبحه وتعبيرهم عنه
بالعبث امر آخر فلا بد لكم من تصويره اي بصورة كما الامر حتى تفهمه نصوصه ثم لا ادرنا نا من تقريره اي بيان
ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه عن الغرض ثم لا بد بالنا من الدلالة على امتناعه اي امتناع الفعل المتصف بذلك المفهوم
على الله سبحانه حتى يتم كلامكم ومطلوبكم وهو ان الله تعالى فعل الحكمة ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله محكمة متقنة
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون
اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها [illegible] غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون
شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد [illegible] تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض
والعلة الغائية تترتب اذ قيل الى ان [illegible] افعاله في الغرض من وجه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله
تعالى عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض منها عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وكيفية
استحقاق الثواب تعظيم اي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو اي التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا ترى
ان السلطان اذا قام بين يدي احد واعطاه من المال الكثير بلا سبب يقتضيه يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واعظاما للفقير
وسعد الدعي ساحة الهوان بالكلية كسبح ذلك اذا نزل الله وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وادام خدمته سيقبل الاقبال استقبح

منه لكن في ذمة العقلاء ويتسبق الى ذلك العقل وقد ذكر ان الله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بالاجلال
والاكرام منه من غير ان لكن المقربين عين ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم بما يستحقون به ذلك التعظيم لان
التفضل بالثواب قبيح قلنا لا نسلم ان هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الاستعلاء والنقص والله تعالى فانه يجوز
ان يتفضل كما تفضل على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا وبعث من اهل السنة من عدم الفضل بالعطاء الموعود
دون النفع كما صورناه لكنه يستند الى السمع فلا يجري ذلك في صحة من الله فمعنى التعويض اي للثواب بدون هذه المشاق
العظيمة اذ ليس الثواب على قدر المشقة عوضا مساويا لها الا ترى ان التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من
العبادات الشاقة كالصلوة والصيام وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او تهديد باعلاء حق ودفع شر عام
او تشعر بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات الشاقة كما لا يخفى وما روي من ان افضل العبادات احمزها
اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح والا فلا تنافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن
التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض اذ لا اي فائدة لكم مع ان التكليف تعريض للثواب معارض
عامة من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا ومن ثم كان ذلك اي التعريض للثواب اكثر من هذا
اي التعريض للعذاب بل نقول ان الثاني اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة فاذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك
المنفعة لان يكون غرضا للحكيم العالم بعواقب الاشياء فكلها الا في الاحاد على وجه اضطراب ما ذكرتم من غرض التكليف

المرصد السابع في اسماء الله تعالى وهي تسمى مباحث الالهيات وفيه مقاصد الاول في الاسم غير التسمية لانها
تخصيص الاسم بالشيء وقيل وضعه للشيء لا محالة اي تخصيص الاسم بمسمى مغاير له اي للاسم كما يشهد به البديهة فان التسمية فعل
الواضع وانه منقض بما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة على الاسماء كما سيرد
عليك لم يلتفت اليه المصنف وهل اسم الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا شك في انه ليس النزاع في لفظ فرس
انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي
ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى
اي ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى
غيره ولا شك انها اي تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كا[illegible] مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه
انها اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا [illegible] مع تلك الصفة والامدي اتفق العقلاء
على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية [illegible] هو الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف
هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق
فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق
كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نسبته الى مخلوقه غيره ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي
ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر

ابو بيان ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى ويطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على
قول انه يصير اما هو في لفظ الاسم وانها يطلق على الالفاظ فيكون غير المسمى وكذا الاسم الذي باسكاف فهو كذا الاسماء والا
والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اي مسماه وقوله تعالى اسم السلام عليكما الكرمها بحث لغوي لا فائدة
فيها وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة
وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع
ذلك اللفظ له فنقول الاسم قد يكون غير المسمى بان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم
اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد هنا
الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسألة **المقصد الثاني** في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على المسمى
اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه
فهذه اقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر فيها بما يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات فقد تنازعوا فيها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب
الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم باعتبار حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز الاسم المأخوذ منه لان
وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وقد يبحث فيه لان الخلاف
في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذاته بوجه من وجوهه ثم يوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها
باعتبار ذلك الوجه لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته
من غير اعتبار معنى فيه واما المأخوذ من الجزء كالجسم للانسان فمحال عليه تعالى لما مر من ان الوجوب الذاتي ينافي
التركيب فلا يتصور ان له جزءا حتى يطلق اسمه عليه واما المأخوذ من الوصف الخارجي الداخل فهو كالاسم المحاذي ووجه
في هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما المأخوذ
من الفعل الخارجي فكالخالق [illegible] هذه الاقسام المذكورة للاسم هي اقسامه البسيطة ومن تركبها [illegible] وستطلع على مثلها
فيما سيجيء من المقصد **المقصد الثالث** في تسمية الله تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام
في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا
دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق
اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه
لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل
ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي
ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تفهيمه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم
مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام لما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار
بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما

يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذي
ورد به التوقيف المشهور تسعة وتسعون اسما اوردت في الصحيح ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها
دخل الجنة وليس فيها تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها في كتابيهما وما ذكراه مشهور وقد ورد في التوقيف غيرها
اما في القرآن كالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول
وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة
كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا
واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا بمجموعها وبالجملة فتخصيصها باحصاء [illegible] ودخول الجنة فنقول الله هو اسم خاص
بذاته لا يوصف به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو [illegible] الخليل وسيبويه والمروي عن
ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة تخفيفا وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام
اي عبد وهو المراد بقولهم اله اي تعبد وقيل الاله مأخوذ من الوله وهو التحير ومرجعهما صفة اضافية هي كونه معبود الخلائق
ومحار العقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فمرجعه الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد فمرجعه
الى صفة الكلمة الامة فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظ الله على تقدير كونه في الاصل صفة
فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم بمعنى المنعم بجلائل النعم ودقائقها اي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما
صفة الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة فعلية الملك اي معز من يشاء ومذل من يشاء ولا يذل
اي يمتنع اذلاله فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة فمرجعه صفة القدرة القدوس اي المنزه عن المعائب
وقيل هو الذي لا يدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية على الوجهين السلام اي ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته
وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه السلامة اي هو معطي السلامة في المبدأ والمعاد ففعلية وقيل مسلم على خلقه
قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق نفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه
لا اله الا هو ورسله فيما اخبروا به بان يبلغهم عنه انا بالقول نحو قوله محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجزة الدالة على
صدق الرسل وخلق العلم على النطائح الشاهدة الدالة على الوحدانية فعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع
الاكبر اما بفعله وايجاده الامن والطمأنينة فيهم فيرجع الى الصفة الفعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية
المهيمن اي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل
معنى المهيمن الامين اي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى حفيظ وسيأتي معناه العزيز قيل معناه لا اب له
ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته [illegible] الذي لا يرام والذي لا يغالب والذي لا يعجز [illegible] وقيل الا مثل له
وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشيء يعز بالكسر [illegible] السبيل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلاد اذا تعذر
وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية [illegible] وقيل علة ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية [illegible]
وقيل القادر والقوة القوية والغلبة ومنه المثل من عزبز اي من غلب سلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح

اى المصلح للامور بجلال او فاجابر كل كسير ومنه جبر العظم اى اصلحه وقيل من يجبر بمعنى الاكراه تعالى جبر السلطان على كذا
واجبره اذا اكرهه اى يجبر خلقه ويكرههم على ما يريده فيرجع على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه
تعالى من ان تناله يد الافكار ويحيط به ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدي عن ان تنال اعلاها
فيرجع الى صفة اضافية مع سلبية وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن ومنه عبر عن هذا المعنى بانه الذي لا يعتني بالاكوان ولا يلتفت
على ما لم يكن فيرجع الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما المتكبر المتعظم بقوله اى المتنزه
عن صفات النقص فيرجع الى صفة سلبية وقيل اى المتعالي عن تلك الصفات فيحصل الجمع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية
والثبوتية معا المتكبر قيل في معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى
ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله تعالى وان كانت كاذبة كان التكبر
باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ معناهما واحد اى المخترع باختراع الاشياء المصور المخصص باجراء الصور المختلفة
والتراكيب المتفاوتة وهذه الاسماء الثلثة من صفات الفعل قال الغزالي قد يظن ان هذه الثلثة مترادفة وانها ترجع الى الخلق
والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا
الى التصوير والتزيين كالبناء يحتاج الى المهندس يقدر ثم الباني ثم المزين النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من
حيث انه مخترع موجد ومصور من حيث انه يرتبها اكمل تزيين الغفار اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة
الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار الغالب الذي لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء بلا عوض فيكون صفة
فعلية الرزاق مرزوق من يشاء من يحتاج ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح مبين العسير
وقيل خالق الفتح اى النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اى بحكم اما بالايجاب والقول
فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكم
ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهى حديدة المانعة
من جماح الدابة فهو صفة فعلية العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المخصص بالسلب الباسط المخصص بالتوسعة
في العطية الخافض دافع البلية من تحقق وهو يحط والوضع الرافع المعطي للمنازل المعز معطي العزة وهى كثرة نسخ الكتب
معطي القوة وكلاهما يحط المذل الموجب لحط المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناهما مما سبق الحكم
الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله فعله فيرجع الى هذه الصفات العدل الذي لا يصح منه ما يفعل
فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف بلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع
الى الفعل وعلى الثاني الى العلم الخبير معناه العليم فهو صفة علمية وقيل المخبر فهو صفة كلامية الحليم لا يعجل العقاب للعصاة بل
[illegible] وقته المعين فيرجع الى السلب العظيم قد مر معناه الغفور بمعنى الجبار الغفور كالغفار [illegible] وعلى ما بين الرحمن الرحيم الشكور
المجازي على الشكر بان جزاء الشيء يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين
هو صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلي الكبير هما كالمتكبر في المعنى الحفيظ معناه العليم

من يحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان فيرجع الى العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء فيرجع الى صفة سلبية وقيل من يصون الاشياء
بصفة فعلية من يحفظ الذي هو ضد الضيع المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه
الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سيأتي تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة الحسيب الكافي
يكفي ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني اى اعطاني حتى قلت حسبي وقيل
المحاسب بمحاسبة المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى الصفة الكلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال
الكريم ذو الجود وقيل المقتدر على الجود فمرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي لنفائسها
فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء
بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم
والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى من عنه يحرس عن التناول المجيب المجيب للادعية الواسع هو الذي وسع جوده
جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان الحكيم ذو الحكمة وهى العلم بالاشياء
على ما هى عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير
الودود الودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر
اى يود ثوابه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا شريك فيما له من اوصاف المدح
الباعث المعيد للخلائق يوم القيامة الشهيد العالم بالغيب والحاضر الحق معناه المحق وقيل الواجب لذاته لا افتقار في
وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اى الصادق في القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق ومصالحهم وقيل
الموكول اليه ذلك فان عباده الذين توكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر المتين قال الامدي
معناه بلغ النهاية في القدرة وعندي ان ذلك لا يتناهى في عبارة الكتاب في النهاية في القدرة ولا يبعد ان يكون بمعنى الاظهر
ان يراد ان المتانة هى بلوغ القدرة والعادة وكذا ان كان عن مساعدة الولي الحافظ الولاية اى النصرة فمعناه الناصر وقيل
هو بمعنى المتولي للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم وقيل المثني عن عدة كل معدود فيرجع الى صفة الكلام
وقيل العالم ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه المبدئ المنشئ ابتداء المعيد بعد الخلق بعد هلاكه المحيي
خالق الحياة المميت خالق الموت الحي ظاهر تمام القيوم الباقي الدائم فهو صفة سلبية وقيل المدبر للمخلوقات بامرها فهو صفة
فعلية الواجد الغني اى الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له
الكرم والطول فيكون صفة فعلية الاحد فرد قدم تفسيره اى على ذلك بما سبق وصرح بمن ليس له شريك في شيء من صفاته
وصفات كماله ومن يروي الواحد بدل الاحد وفرق بينهما بان الاحد في الذات اى لا تركيب فيه والواحد في الصفات لا مشارك له
فيها الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اى الذي لا يستفزه ولا يقلقه افعال العصاة
فيكون صفة سلبية وقيل العالي الدرجة وقيل الذي هو المسئول الذي يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة
اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اى المصمت وهو المستحيل عليه وحاصله نفي التركيب وقيل لا اسماع القادر المقتدر

كالاحمق والساهي ابلغ من الاول المعدوم المحض يقوم من يشاء ويحرم من يشاء الاول للاحترام بذلك لان الباري اذا وصل كل شي
وليس قبله شي وبعد كل شي وليس بعده شي الظاهر الباطن الظاهر بحسب الظاهر للعقول بالادلة القاطعة والباطن بحسب حقيقته
وقيل الغالب وصفه بعلية من ظهر فلان على فلان اي قهره والباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا يدركه الا صالح [illegible]
وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي الاعلى مع نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب يرجع بفضله
على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات والمزيل لآثارها عن صحائف الاعمال
الرؤوف المريد للتخفيف على العبيد مالك الملك يتصرف فيه وفي مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل والاكرم
هو ومبني معنى كالجليل المقسط العادل من اقسط اي عدل وقسط اي جار الجامع اي الحاشر يوم القضاء الغني
لا يفتقر الى شي المغني المحسن بالحصول الحلول المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضر والنفع النور الظاهر بنفسه
المظهر لغيره الهادي بخلق الهدى في قلوب المؤمنين البديع اي المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع
وبمعنى لا مثل له الباقي الاخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخير الصبور
الحليم بعدم معاجلة هي الاسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة ونسأل الله تعالى بكرمه ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا
ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو العفو الرحيم ان المصابيح الابرار في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا
لفهمها على طلابها فينفعنا بها ومن اراد الاستقصاء فذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيرها واشتقاقها وما ذكر
فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة

الموقف السادس في السمعيات

اي في الامور التي يتوقف عليها
السمع كالنبوة وسوى ما يتوقف على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية [illegible]
ابعضها بها في الاصول وذكرها وواحد منها في الامامة في كتب العقائد لا اصل لكلامهم وفيه مراصد

المرصد الاول

في النبوات وفيه مقاصد

الاول

في معنى النبي وهو لفظ منقول عن معناه اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى
اللغوي فقيل النبي مشتق من النبأ وهو الخبر مهموزا لكنه يخفف بدفع الهمزة وهذا المعنى حاصل المسمى الاعم لانه منبئ
عن الله تعالى وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع فعلى [illegible] النبي [illegible] الرفيع وعلو الرسول عن الله وموصوف بذلك
لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق
من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم
عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاحوال المكتسبة
بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعمه الحكماء
بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالته
وهو اي الارسال لا يحتاج الى علة او شرط [illegible] وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالفاعل المختار الذي يفعل
ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلاث يمتاز بها عن غيره احدها ان يكون
له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية

مجردة وبرايها عن المادة وعن حالتها لها الى الامكانية لها نسبة الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة
بصور ما حدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له فقد يتصل النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات
اتصالا معنويا وتجذب اليها بواسطة الجنسية فتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي ترسم فيها تلك الصور كما
تستعد لها [illegible] كالمرآة التي تحاذي بها مرآة اخرى فيها صور فينعكس منها اليها [illegible] بانطباعها وتؤيده اي يدل على
جواز ما قلنا من ان يكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما نرى في النفوس اي في نفوس البشرية وما يعطيها من التفاوت
في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان [illegible] ما يتصاعد الى النفوس القدسية التي تدرك المطالب الكثيرة في الحدس
في اوقات قليلة من غير تعلم وبعضها ما غلط ويتنازل الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق
النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله برياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن
والاستعمال الآلات او نوم يعطل فيه احساسات الظاهرة فانهم يطلعون على مغيبات يخبرون عنها كما يشهد به التسامع
والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم [illegible] الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي [illegible]
[illegible] ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اي الاطلاع على البعض
لا يختص بالنبي كما اعترفتم به حيث جعلتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره ثم نقول اهلا ذلك
اي الاطلاع المختص بالنبي على اصلاح النفوس في جوهرها [illegible] وشرحه بما هو مبنية على قطع النظر والتوجه الى جناب القدس
والملا الاعلى [illegible] مع اتحادها بالنوع كما يزعم [illegible] لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات
واسناد الاختلاف الى اختلاف الاحوال البدنية [illegible] على القول بالموجب بالذات [illegible] من الاتصال بالمبادي العالية
[illegible] كلها المزايا السابقة خطابية [illegible] ضعفها [illegible] ثانيها ان يكون
للامور الخاصة بالنبي ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لنفسه [illegible] انقياد بدنه
لنفسه في حركاته ولكن [illegible] على وجه [illegible] وانما يحصل بحسب الارادة ولا يستنكر ذلك لان [illegible] النفوس الانسانية
[illegible] في الابدان بل تصورها مؤثرة في المواد البدنية كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار [illegible] عند الخجل
والوجل والغضب [illegible] على [illegible] كما نشاهد من السقوط من المواضع العالية [illegible] يتصور السقوط
فاذا كان ممشاه في [illegible] الى الموضع السافل [illegible] واذا كانت ارادات النفوس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم
الانطباع فيه فلا يستبعد ان تقوى نفس النبي بحيث تؤثر [illegible] في العنصريات [illegible] حيث
ما ارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجملة [illegible] في العنصريات
[illegible] في العنصر الذي يكون مناسبة لمزاجه [illegible] بمجرد الارادة [illegible] ان يستعمل الآلة وكيف يستنكر حدوث
هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على ما يوجد لكل عصر من الصلحاء قلنا
هذا الذي ذكرتم مبني على كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان بناء على تأثير النفوس في الاجسام وقد ابطلنا
ذلك لانه لا مؤثر في الوجود الا الله [illegible] والمعارضة [illegible] والصور [illegible] الارادات النفسية [illegible]

اي الاثر على كونها موثرة في الهيولى ان يكون الوجه ان بطريق العادة مع انه اي ظهور الامور العجيبة خارقة للعادة لا يختص بالنبي كما
اعترفتم به فكيف يتميز به عن غيره والثالث ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى ولا يستنكر ان يحصل
له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك
بتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة اتصالها بالعالم القدسي فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهد من المعقولات
كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو ما نقش
المحسوسات فيه من خارج وحينئذ صار الاتصال بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنفس وحصل لها ذلك الاتصال
وما يشاهد عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا الذي ذكرتموه لا يوافق ما صح من اعتقادهم بل هو تلبيس على الناس
في معتقداتهم وتستر عن شناعة عبارة لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم ما ثبت
مجردة في ذاتها متعلقة باجرام الافلاك تسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى ولا كلام لانه يستتبع
لا بد من خواص الاجسام اي الحروف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فالتصور كلام حقيقي للمجردات
ومآله اي مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة التخيل لا وجود له في الخارج كالمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخا
على ما صرح به وقرره واما هو السبب فيه ولا اشكال كلما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحسية فلو كان حجرا ما
اثرها ناصا بما منه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن معتبرا باتفاق من العقلاء فكيف يكون نبيا من كان امره ونهيه
ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها قطعا وهو يخالف ما ادعاه الائمة المعقول انه حق كما مضى انهم قالوا ان اجتمعت هذه
الخواص الثلاث لنفس تفاوتت النفوس البشرية المختلفة بطبعها مع ما جبلت عليه من الاباء عن الانقياد لمن يوجهها وذلك لا
لهم السعادة على ما هي عليه من صلاح الانام فقصر ذلك الاستعداد التام ظاهر واما سبب افتقار الناس الى ثبات الشريعة الى
بها ثم التعاون الضروري لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل واحد منهم
بما يحتاج اليه في معاشه من غذاء ولباس ومسكن دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل كل واحد للاخر
مثل ما يعمل الاخر له والمعاوضات بان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمل الاخر اذ لو انفرد انسان
وحده لم يتيسر له عيش معيشته بل لا بد من ان يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما
ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع
ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجري بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه لعدم النظم والا اي وان لم يكن
ولا شرع يفيد لهما الخاص والعام لاشتهاء كل نفس اي من ترتيب شهواتها الى ما يريد غيره وتزاحم اي لمنع عن كل الى ما
عند الاخر فيحصل بسببه التنازع وادى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اي الاختلاف في المعاملات والتناحر المؤدي الى
الهرج اي الفتنة والمرج اي الاختلاط واختلال امر المعاش والمعاد وجب في الطبيعة وجود الوضع سلك الخواص لما علم من شمول
العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدى كل واحد منها الى ما فيه صلاح ذاته وبقاء نوعه سيما الانسان فان
العناية في الاعطاء والهداية له اكثر من سائر الانواع لحصول نظمه بحسب ما عداه من تلك الانواع وهذا اي وجود من اجتمعت فيه الخواص

فيهم

كما شاهدت

لثبات

المذكورة من عظيم مصالحه للناظر ومن جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة اقتضى الطبيعة ... ذلك كلا والحاصل ان
وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد يمتد ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في المخلوقات فيجب
طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء **المقصد الثاني** في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به
اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق من ادعى
الرسالة البحث الاول في شرائطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك كما اشترط ذلك
لان التصديق منه اي من الله تعالى لا يحصل بما ليس من فعله او ما يقوم مقامه لتساوي التروك معه مثل ما اذا قال معجزتي ان
اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤوسكم ففعل وعجزوا فانه يدل على صدقه ولا فعل
لله تعالى فيه فانه عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عن الله تعالى بل هو عدم صرف من قبيل التروك وجوديا
بناء على ان الكف عدم ... وفي كلام الآمدي ان المعجز ان كان عدميا كما هو
اصل ... فالمعجز بها عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز
فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز
منزل من الله تعالى منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار
في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكاذب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون
مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى السماء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى وليس بشيء لان
قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز قال الآمدي هل يجوز كون المعجزة مقدورا للرسول ام لا اختلف الائمة فذهب بعضهم
الى ان المعجز هو ما ذكر من الصعود او المشي وهو مقدور كالصعود والمشي على الماء لكونهما مقدورين له ... عليهما انما المعجز
هناك هو نفس القدرة عليهما وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس الحركة معجزة من حيث كونها خارقة للعادة
ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي ... فقد عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الشرط
الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط
التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له اي لمدعي النبوة
ان كنت نبيا فاظهر معجزا ففعل بان دعا الله فاظهره ويكون ظهوره دليلا على صدقه وقائما مقام التصريح بالتحدي
الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل لم يدل على صدقه لعدم
تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجز مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال
انه كاذب في دعواه لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس الخارق ومن ثم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت
فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب بعد ذلك
الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلم يتعلق به دعوى الاعجاز ... دلالة الاحياء على صدقه
وقيل هذا الذي ذكرناه من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب

مخلوقاته

هذا مخالف لما سبق في بحث المعجزة ١٢

التصريح

قال الآمدي ولا عبرة في هذه الصورة بما قاله من الاصحاب انه لو خرج بينا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان اخبارا بالتكذيب
فصار مثل تكذيب الشجر فكونها آية ومن الفرق من سيماء الحق مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاخبار في الصورتين بخلاف الخبر
والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على الاتيان بمثله او بكلام لا يقدر
احد ان يأتي بمثله وقال فاذا كان المعجز مقيدا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا كما ذكره الاصحاب على انه لا بد فيها
من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها بل يكفي ظهور خارق مع عجزهم عنه السابع ان يكون المعجز متعددا على الدعوى بل
مقارنا لها بلا انفصال ولو سابقا عليها على تفصيل سياتي وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد
ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالب اي بالاتيان به لكونها خارقا للعادة بعد اي بعد الدعوى فلو عجز كان
كاذبا قطعا فان قيل ظهور المعجزة بعد الصدق في حكم التكذيب وقد علمنا خلوه واستمر به الى سنين غالبة الى مجيئه
فان ظهر كما قال كان معجزا اذا جاز خلوه فيه قبل التحدي لان المعجز اخباره عن الغيب يقع مع التحدي بها ولا بد للدعوى
لا لظهور ذلك الشيء في الصورة قلنا احتمال ان العلم بالغيب خلوه فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا
فانه مبنا اي مبني على جواز اظهار المعجزة على الكاذب وهو باطل واما كان مبنا على كون العلم بالغيب فلا حاجة لو ما
قبل التحدي لم يكن اخباره به من امارات الصدق بل يكون هو كاذبا على انه اخبر به صدقه ودليل عليه وما ينكر انه لا
تصوير ظهور الخوارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتم من اشتراط تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات
المنقولة عن الانبيا والى الاشارة بقوله كما نقول في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة
فانهما معجزان له مع تقدمهما على الدعوى وكما يقول في نبينا معجزات سيحكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم
الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات انما هي كرامات
وظهورها على الاولياء جائز والانبيا قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وح تسمى ارهاصا
اي تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر ويجوز وجودها
لوجودها في عصر لا نبي فيه كعهد عيسى وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من العادة
الحمار ان يكمل في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ولا يكون معجزته حالة صغره مقدمة على نبوته ودعواه
اياها ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه حتى بلغ شفقه الى اوان ولم يظهر الدعوة الا ان يكلم بها
الى ان كامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن الجائز ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما نقول به عاقل
واما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي عم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين في انه تعبير عن المحقق وقوعه في المستقبل بلفظ الماضي
هذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المتأخر عنها فاما ان يكون متأخرا بزمان يسير معتاد ومثله فلا انه
دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون متأخرا بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي
ان يحصل كذا بعد شهر فيحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته وقبل اخباره عن الغيب فيكون
المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا وانما السبي التكليف بمتابعته اي يجب على الناس التصديق

يد

بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرطه اي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم
بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجوده او عدمه وقيل حصوله اي وحصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول ساحرا
عن الدعوى في مثل تصريحه او لانه اي اخباره معجزا عنه حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول ساخرا باعتبار
صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا اعني الحمار لا الاول لانه اي اخباره كان اخبارا بالغيب
فعلم انه يكون معجزا مقارنا للدعوى والتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا الا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث وبما القول الاول
فلا طائل تحته لان لم يحصل لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة ويمكن يكون حصوله شرط الاتصاف بالاعجاز
بالاعجاز بعد حصوله الثالث في بطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول الا انكار الا في البحث الثاني في كيفية حصولها
المذهب عندنا انه يفعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيته لما يعلق بمشيته من دعوى النبوة ومن ارسله
الى الناس ليدعوهم الى ما ينفعهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر وقال الحكماء
وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه
انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما المكتسبة بضرب من المجاهدة وقطع العلائق
الى عالم القدس فيشغلها ذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كما نشاهده في المرضى من ان اشتغال القوى بالنفس لشغلها
بمقاومة المرض عن الافعال الطبيعية وتحليلها للمواد الردية فتنقص عن تحليل المواد المحمودة فتمسك عن القوت الذي
يحتاج اليه لا عما يحلل من جهة المواد ما لو امسك عنه في زمان ايام صحته اي بعضه باقيه هلك بلا شبهه
واذا جاز ذلك في المرض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الاعلى اولى لكن والمرض ضد الطبيعة ضعف القوى
يمكن بحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبنية على الاشكال اشد واقوى واما التوجه فيحصل من اللذات الروحانية
بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشار اليه بقوله عليه ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول فمثل الاخبار بالغيب
وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذابات بعض النفس عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور واسعال
الصورة الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لا يفي به منه غيره من شق جبل ونتق وقد عدم مما به لان
بنفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في احوال البدن البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهذه
الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة الاحكام على كونه عالما فان الدلالة العقلية
مرتبط لنفسها بمدلولها ولا يحوز تخلفها عنه والمعجز كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب
وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت كما يظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة
على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهي عندنا اي الاشاعرة
اجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم
انتفاؤه عادة فلا يكون دلالة عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل
واوقفه على رؤوسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه

واتفاقه

ليست دلالة

عرة

فربما يعلم علما بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عقلا
لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك
اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل
كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا من باب قياس
الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد يعلل افعاله بالاغراض ويراعي المصالح ويتقي المفاسد بخلاف الغائب
اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعي في افادته العلم الضروري العادي اي ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما
بالصدق وانه يفيد العلم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق
المعجز على يد الكاذب مقدور له تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام تصديقه وهو اضلال قبيح من الله
ممتنع صدوره عنه كسائر القبائح وقال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجز على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها
اي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اي لا انها قطعية يمتنع تخلف مدلولها عنها فلا بد لها من وجه دلالة لابد بمقتضى الدليل الصحيح عن تعيينه
وان لم نعلم اي ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك
المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا محال وقال القاضي ان ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما
لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو جار على العادة كما عرفت فان جوزنا انخراقها اي انخراق العادات عن
مجاريها العادية جاز خلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وجاز اظهاره على يد الكاذب وانما تمسكوا في جري العادة
في المعجزة والمفروض انه جار وانما يرون في ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب ممتنع ثم من الناس
من انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسيأتي في المقصد التالي
لهذا المقصد شبههم باجوبتها **المقصد الثالث** في امكان البعثة ومحصلها ومنهم اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال
على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة بها واجبة عقلا لما مر من ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية
الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقالت المعتزلة يجب على الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امة
انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الا ان ارسال
بل حسن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم يمتنع خلوه اي خلو البعثة عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة حينئذ
عبث لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فان فيه فائدة جليلة وجوز ان يقرر الشريعة المتقدمة سواء كان
متعبدا بها او لا وقيل ايما عجز العقل لعدم بها او اندرس فهو اي هذا الذي نقلناه عن المعتزلة على الوجه المفصل بناء اي مبني
على اصلهم الفاسد يعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب اللطف ورعاية الاصلح
فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لا يضر بناتيه مدعانا فانا انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص
الذي ينافيه وغرضنا هنا رد شبه المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها الثانية من
جوزها لكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف بل لابد منه وانه اي التكليف ممتنع فيمتنع البعثة ايضا لانتفائها الثالث من

تعلم

فاذا

فانها

جو

جوز التكليف قال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابع من قال امتناع المعجزة
لانها خرق للعادة وهو ممتنع عقلا ولا يتصور ثبوت النبوة بدونها اي دون المعجزة الخامس من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق
مدعي النبوة السادس من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيد العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين
عنها فان العلم بظهورها عقيب المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم اصلا لا القطعي ولا يجري في المسائل اليقينية
السابعة من اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها وهذه هي الطوائف المنكرة لها الاولى منها
وهم من قال باستحالة البعثة منها احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عني
هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني ان من
تلقى الوحي اي النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء ولم يكن الامر كذلك اعترض عليه بانه لا
اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق الكلام منه مستحيلا اذ لا يتصور من الروحاني كلام الثالث
التصديق بها اي بالرسالة موقوف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اي العلم بما ذكر لا يحصل الا بغامض النظر
لان هذا العلم ليس ضروريا بها ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وهو اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدور في زمان
معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص والعوائق في قوة الفهم وضعفه على وجه غير منضبط فللمكلف الاستمهال اي
يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر فله دعوى عدم العلم في اي زمان كان وحينئذ يلزم افحام النبي ونفي البعثة عنا والا وان لم يجز
له الاستمهال بل وجب عليه التصديق في الحال لزم تكليف ما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده
وانه يمتنع عقلا او سمعا صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثاني ان المرسل يخلق علما ضروريا للرسول بان القائل له
ارسلتك هو الله دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يعلم بها ذلك جميع المخلوقات ويكون ضروريا له ذلك العلم او يخلق
علما ضروريا بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يختار ان يكون الملقي جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته
في الحاضرين فان مذهبنا انه لا يجب ان يرى شيء وجواب الثالث اما على اصلنا في التعديل والتجويز فلا يجب الامهال لانا فيما يجب
انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترنت دعواه بالمعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر
وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال لان الاستمهال لا يوجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر
الذي هو متمكن منه اذ لا اشارة فيه لدوام العلم العادي الحاصل عن المعجزة واما عند المعتزلة القائلين باصلهم في التحسين والتقبيح
وان صرحوا بخلافه فمنع الامهال بعين ان المعلوم اي من اوجب الامهال عند الاستمهال فلا يحصل ليهم ويحقق بهم عن المهالك ويقربهم
من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال
الولد لا اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك الذي ذكرته قول الولد مستقبح في نظر العقلاء ولو هلك الولد لم يكن ملوما
من ابيه ومن منعه ذلك الذي يمتنع من ما يوجبه الشفقة والحنو دعا قرنا به سلك الالزام عن اصلهم ابن الطائفة
الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها التي لاجلها والنهي عن التكليف باطل واجمع من العقلاء
بما مر ان التكليف الذي هو فائدتها ممتنع لوجوه الاول انه عبث لجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين من ان فعل العبد

بغامض

اي

وينفذ

عن

من ذلك الالزام الا ان الاولى بعادتهم المذكورة منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك لا يؤدي الى المصالح

واقع بقدرة الله فلا تأثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق وايضا ان الفعل اما معلوم الوقوع
من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح اي حين
اذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا فعل او العقاب
بالترك اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض فهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله
وهو ح لانه منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار به وهو منتف بالاجماع او نفع
والتكليف جالب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول فانه يمكنه تعالى ان يحصل النفع بنفسه الا على تلك الا باد
ولا شك انه اصلح بترك التعذيب اما اي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من الضرر العظيم
بالكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع الفعل اما مع وجود الفعل ولا
فائدة فيه اصلا لوجوبه وتحصيل الحاصل وح فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل لانه تكليف بتحصيل الحاصل
واما قبل وجود الفعل فانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال اذ لا مكنة حتى الى حال عدمه فالتكليف بما لا يطاق
عند من لا يجوزه وهو ظ واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه الان اي وكلا نقول بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق
والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده
واذا بطل الاقسام الخامس ان التكليف مطلقا الخامس هو لبعض الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية
يشغل الناظر عن التفكر في معرفة الله وما يجب له من الصفات وتنزيهه عما يمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة
من هذه الفائدة وهو النظر فيما ذكر ترجح اي تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا والجواب عن الاول بما مر في
مسئلة خلق الاعمال من ان لقدرة العبد تأثيرا عندنا فلا جبر فلا يكون
تكليفا بما لا يطاق والكلام في جواب الثاني ان في الله تعالى على التكاليف من المصالح الدينية والاخروية ما يترجح كثيرا على المضرة التي هي
فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وجواب الثالث مبني على حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله
نعم مع ما اخترنا للثاني نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدينية والاخروية التي ترجح على مضرة التعب
مع ما اجبنا به الثاني لا يلزم تحصيل منفعة بلا علة
من ذلك الكلام فانه لمنعه في المعارضة بضرر الكفار والعصاة مسندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع
عندنا ان الفعل ح مع الفعل كما هو والتكليف به في حال وجوده ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك لو كان الفعل
حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو مطلوب به وما ذكر من انه لا فائدة فيه ح لوجوبه ممنوع اذ وجب الغرض في افعاله
وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو
بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك اي التكليف كالاحداث عند ابي الحسين فانه
علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال الاحداث اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا
بين النقيضين فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك

منتفي

الاعمال

مبنية

اي التفكر في معرفة الله وصفاته وافعاله اعظم اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وسائر التكاليف معينة عليه داعية اليه ووسيلة الى
صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي تؤدي شغلها على شغل التكاليف الطائفة الثالثة من قال
في العقل غنية عن البعثة ... معرفة التكاليف ... البراهمة والصابئة والتناسخية ... من البراهمة
من قال النبوة آدم عليه فقط ومنهم من قال نبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال نبوة شيث وادريس فقط وهؤلاء كلهم
احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه
لان الحاجة ناجزة فيجب اعتبارها ودفع المضرة فوائدها ولا تعارضها مجرد الاحتمال اي احتمال المضرة بعد ترتيبه
ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة
فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمضرة والنفع وبيان ما تقصر عنه العقل ابتداء فان العاقل
يحكم العقل لا يستقل بان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما
ينفع وما يضر من الافعال وذلك اي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لا يمكن معرفتها للعامة
بالتجربة في مدة الا بعد تجربة طويلة اي ذلك الدهر الطويل ... ويقع في المهالك قبل تحصيلها
اي قبل استكمال مدة التجربة ... من الادوية ... مع انشغالهم
بذلك اي تحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة يوجب تعطيل الصناعات المهمة والشغل عن
مصالح المعاش فاذا استعانوا عن الطبيب خفت المؤنة واشتغلوا ... اي معرفة
ما ذكر عن الطبيب لكل الافعال احكامه معرفة التكاليف احوال الافعال ... فيها اغنى عن البعوث كشف النبي
... الا من جهة الله ... والطبيب اذ يمكن الوصول الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فان ذلك مستغنى عنه كان المحتج
ذلك اولى وقد تقدم من تقرير مذهب الحكماء وبيان ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل يحتاج الى واضع ممتاز
عن بني نوعه بما يدل على انه من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية
للنظام الابلغ الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا تثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه
لجاز انقلاب الجبال ذهبا وماء البحر دهنا وان في البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام ويكون من ظهر
المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في آن فيكون ظهور المعجزة على
يد المثل لا المدعي اي تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة ... يجوز ان يكون الآتي
بالاحكام الشرعية في الاوقات المتعددة اشخاصا متماثلة لا الذي ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي يتعاطاه غير الذي
كان عليه وذلك غير ... التي تنافي نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس ... او لخلق السموات
والارض وما بينهما ومن بعدهما الذي يقول به ... والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي امكانها في انفسها
وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان ... الجزم ... لا يمنع ... جزما مطابقا للواقع
ثابتا لا ... والشبهة ... شهادة ... العادة ... فالحس لجاز ان يحكم ذلك الجزم يتحقق

حاضرة م

لها

بها

من جهة العادة مع امكان بعضه في نفسه ان خرق العادة اعجاز النبي وكرامة لولي عادة مستمرة توجد في كل عصر واوان

فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره اذ لا يكون حينئذ خرقا للعادة بل امرا عاديا فالمعجزة عندنا ما قصد به تصديق مدعي الرسالة

وان لم يكن خارقا للعادة [illegible] الخامس من [illegible] ان ظهور المعجزة لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمال [illegible] كونه

من فعل [illegible] الله فلا يكون [illegible] لاحتمال كون المعجزة [illegible] عاجزا عنه لما يخالفه

نفسه لسائر النفوس البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة [illegible] بعضها [illegible] او لمزاج

خاص في بدنه [illegible] قرانات [illegible] على فعل [illegible] وان [illegible] في الماهية او لكونه ساحرا [illegible] السحر

[illegible] على حقيقته اي على كون السحر [illegible] كما دل عليه الكتاب [illegible]

[illegible] لبيد بن الاعصم مع النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] كتاب الله [illegible] والاجماع

[illegible] الصحابة [illegible] السحر [illegible] الفقهاء

[illegible]

كما علم بالعادة وجوب معارضته على بعض الوجوه علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض
في بعض الاوقات في الاماكن لا يوجب احتماله للجميع اي جميع الاوقات والاماكن بل هو معلوم الانتفاء بالضرورة العادية
فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب المدعي عند اسلامهم ومن غيرهم ايضا فلو وقعت الاحتمالات
كلها وثبت الدلالة القطعية الطائفة السادسة من منكري النبوة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده لان
التواتر لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بصدق احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول
اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني ان
حكم كل طبقة من طبقات اعداد التواتر حكم ما قبلها واحد فواحد من حيث افادته العلم اذ افادة السابقة للعلم
قطعا ولم يحصل اي العلم في عدد معين فان ادعاء الفرق بين العدد المذكور في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلم تحصل
طبقة لا تفيده اي لا تفيد العلم قطعا كاشتمالها على ترتيب عدد واحد واحد فلا يفيد شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ
لمساواة كل منها لما قبلها في عدم الافادة الثالث لو وجب التواتر العلم لاوجب الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة
ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا فاذا سلم انه يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب له اي للعلم على تقدير
حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا ما سبق لانه لا يقتضي بعد افادة الواحد العلم الرابع شرط استواء الطرفين
والواسطة بالغا ما بلغت ولا سبيل الى العلم به اي بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادة العلم لم يحصل العلم منه الخامس ان
التواتر يعرف بعد حصول العلم حتى لو حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا
بعد حصول العلم به فاثبات العلم به اي بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح والجواب عن الاول منع مساواة حكم الكل من حيث
هو كل لحكم كل واحد فانا نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وعن الثاني ان حصول العلم عنده اي عند التواتر
عند معاينته الاتفاق انما هو بخلق الله تعالى وهو يخلقه بعدد دون عدد فلا يلزم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب
وعدم افادة العلم كيف وانه اي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في
واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى يساويهم
في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع اخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث انا نمنع الملازمة اذ العلم
عقيب التواتر يخلقه الله تعالى بعد تكامله عادة عند خبر واحد منفرد فلا يكون الحكم الا بحصول الجميع واما عند الحكماء فالعلم له
فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب المعدة قد لا يجامع المسبب
بل يكون متقدمة عليه كالحركة المحصلة في المسير والاخبار السابقة من جملة ما يحصل العلم كالجزء الاخير وما عليه بين اخر وصل الى
سابقه اصول الحكماء والسابقات لا لحصول العلة لكونه ملكوكا ما بحيث ان تعيين الحكم الاول يقتضي وصولها في ذلك الطبق
بالسابق والسالف وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اولوية فيه فلتمنع الموجب للحكم الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر
معيدا للعلم فلا يلزم ان يكون حكم الواحد المنفرد كحاله والجواب عن الرابع والخامس انا ندعي العلم الضروري بحصول التواتر
الواقع في بعض الامور على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه والقول بذلك

فان حصول التواتر في بعض الامور مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته العلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه مما لا شبهة فيه
اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعني في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء
حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور بل نقول اذا اشتمل على شيء بكونه متواترا مشتملا على شرائطه
مجتمعا مع ضابطه فيجب ما ذكره من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا
لا نظري ومنهم الطائفة السابعة من عرف امكان البعثة ووقوعها قالوا تتبعنا الشرائع التي اتى بها مدعي الرسالة
وجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون هو اي نبيها صادقا في دعواه وذلك الذي لا يوافق
العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع
من الملاذ التي بها صلاح البدن مع انها نعمة في هذا النفع لاستحقاقه وفيه مضار تعارضه ويكون خاليا عن الحكمة وتكليف الافعال
الشاقة كطي القفار في زيارة بعض المواضع والوقوف ببعضها والسعي في بعض والطواف ببعض مع ما فيها من مضاهاة المجانين
والصبيان العرى في كشف الرأس والرمي الى ما لا مرمى فيه حجرا مع انه لا فضل له على سائر الاحجار وكتقبيل الحجر الاسود الشوهاء
دون الاحجار الحسناء وكوجوب حد الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين كان يبيع منا من حنطة جيدة بمنين من حنطة ردية
فانه ربا حرام وان باع المنين بدرهم ثم اشترى به منا من الجيدة كان حلالا مع انه لا فرق بينهما اي الصفقة والصفقتين
في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى انه اي
غاية ما ذكرتم عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة استأثر
الله بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وكسرة لقهرها اي تصرف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة
وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة
لا لمجرد امتثال حكم مولاه وسيده وكان عند ذلك ابتلاؤها اقل وقد رسخ في العلم من هنا رسخت ذلك فيجب فيها فاذا تعبدت
بما لا تعلم حكمته كان انقيادها لمجرد الامتثال واكثر تعبدها بها الثابت لها مما علمت حكمته وانتظم في التعبد بها زيادة
في التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكان ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام المتعبد بها ومعلومة لنا فلا يلزم خلو
تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة **المقصد الرابع** في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك المسلك
الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهر المعجزة على يده اما الاولى فمتواترة تواترا الحقه بالعيان والمشاهدة فلا مجال لانكا
رها واما الثانية فلانه معجزة القرآن لانه تعالى كلام القرآن وكونه معجزا ان نقول انه تحدى به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدى
به فقد تواتر بحيث لا يبقى فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات
وقوله فاتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه مما تتوفر الدواعي الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا
من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه اي ما تحدي به ولم يعارض يكون معجزا فعلم
مما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم فان الشبه التي
اوردها منكرو النبوة يمكن ايرادها هنا واجوبتها تعلم مما ذكر ثمة فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الان في وجه اعجازه

وفي شبه القادحين فيه فصلان الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اي التأليف
الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه اي اوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه اي اواخرها
وفواصله اي اواخر الآي التي هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم وان وجد هذا الاسلوب المذكور ووقع في القرآن على وجه لم يفصل في كلامهم
وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم
وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها واوجزها
البلاغة التعبير باللفظ الرائع اي المعجب لخلوصه عن معايب المفردات والتئامها واشتماله على ما يفهم عن المعنى الصحيح اي المطابق
للمعنى الذي اريد من الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه وكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني
ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهذه مراتب البلاغة متفاوتة تفاوتا عظيما بحسب الوجوه فيها مساهمة لانها واقعة في
تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن من اسبابها
مساواة لا يستعمل ... الالفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا نهاية
ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز بمعرفة صياغة الكلام واما كونه في الدرجة العالية عن العادة
وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في اثبات اعجازه الى بيان انه في الغاية القصوى منها اي في المرتبة المحكمة
من البلاغة فلانه اي كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة ثابت لمن تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وعرفه
تفننه اي اشتماله على فنون من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل اي ضرب المثل واصناف
الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه
اي خلوه عن اللفظ الغث اي الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغة
بحيث اي حال كونه مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له اي للقرآن في تراكيبه المتميز بين فنون البلاغة نوعا منها اي من
تلك الفنون الا وجده فيه اي في القرآن على احسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة
البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته في تزيين كلامه الا على نوع او نوعين منها اي من المذكور الذي هو فنون البلاغة
ونادر الوقوع منه اي فضلا عن ذلك النوع لم يوافقه اي لم يوافقه فلم يتأت له فلا الامر كذلك فصيح من العرب الخلص من اهل
الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غايته الاستبشار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو تعرض في كلامهما وتأداه وكان
منه مقتصرا والقرآن يحتوي عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية اي لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن المشتمل على تلك
وقال القاضي الباقلاني وجه اعجازه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره
عن الغيب نحو قوله غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين البلاد الشام ووقع كما اخبر به
وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن في اخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما
فيه من الطول والامتداد وتمسكوا بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة
على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ

ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا
عند توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة
فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان
بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصل
الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به على نبوة المتحدي
به واختلافكم فيه اي في وجه الاعجاز يدل على خفائه فكيف يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح
للاعجاز اما النظم الغريب فلانه سهل استعماله بعد سماعه فلا يكون وجها للاعجاز وايضا فحماقات مسيلمة على وزنه واسلوبه من
حماقاته قوله الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول انا اذا نظرنا الى البلغاء والخطباء
والبلغ قصيدة الشعراء وقطعنا النظر عن الوزن في النظم المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن فانتم تزعمون التحدي بها
وسنا ... لم يجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما يزعم ان الافصح معارضها الذي قيس اليها
ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما عارض به الى حد ينتفي معه الريب ويحصل به الجزم
جزما يقينيا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود ان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها
اشهر سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غيرها من القرآن فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا
عند جمع القرآن اذا اتى الواحد منهم بآية لم يكن يعرفها غيره طلبوا منه الشاهد بالعدالة بالاية والآيتين لم يضعوها في المصحف الا ببينة او يمين
والقرب منها ... ولو كان بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى العدالة والى اليمين
الوجه الرابع ان كل صناعة من الصناعات لها مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين تقف عنده ولا تتجاوزه ولا بد في كل
زمان من فائق على ابناء جنسه بان وصل الى مرتبة لم يصل اليها من في عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر
في عصر آخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق
اقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الاعصار معجزا وهو ضروري البطلان فلا يلزم من عجز اهل العصر الواحد عن مثله
ان يكون معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جاز ان يكون على سبيل الاتفاق تارة صادقا واخرى كاذبا كما في المرة والمرتين
الا ان يكثر ذلك كالاخبار التي هي خارقة للعادة فيصح معجزا ومراتبه اي مراتب الكثرة التي يحصل الاعجاز غير مضبوطة بعدد
معين فكيف يعلم بلوغ القرآن في الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع ذلك اي الاخبار بالغيب من المنجمين والكهنة كما دل عليه
السماع والتجربة وليس معجزا اتفاقا الثالث انه يلزم ان لا يكون ما خلا عنه اي عن الاخبار بالغيب من القرآن معجزا مع انه اكثر
القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه
الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه موزون من بحر المتقارب
على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملي لهم ان كيدي متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور
قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة الميم في يخزهم وحذف الواو الموسطة كان موزونا بالاشبه ... وفي القرآن ما هو شعر ايضا

اذا صح فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير على وزن بحور الاشعار الثانى ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا فى الكتاب من شئ
وقال ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية
والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا فاما الصحيح وعدمها اذ فيه اللحن نحو ان
هذان لساحران وقال عثمان رضى الله عنه حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع ان فيه تكرار لفظى
بلا فائدة كما فى سورة الرحمن وفيه تكرار معنوى كقصة موسى وعيسى وكذا فيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة فاى حاصل العطف
من الكلام الغير المفيد الخامس انه يشتمل على الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى معرض الاحتجاج
على عدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه
لانه اى الاختلاف اما فى اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما تبديل اللفظ
فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن وفى مثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة بدل كالحجارة وفى مثل السارقون
والسارقات بدل السارق والسارقة واما تبديل التركيب فنحو وضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة وفى وجاءت سكرة
الحق بالموت بدل سكرة الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم وهو اب لهم وازواجه امهاتهم وفى
هذه القراءة زيادة وفى المشهورة نقصان وكذا الحال فى قوله له تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف فى المعنى فنحو ربنا باعد
بين اسفارنا بصيغة الامر وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضى ورفع الرب فالاول دعاء والثانى خبر وفى نحو هل يستطيع
ربك بالغيبة ورفع الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول استخبار عن حال الرب والثانى عن حال عيسى السادس انه
يوجد عدم الاختلاف فى كثير من الخطب والقصائد الطوال التى حصل بها التحدى لم نجد فيها التناقض على سقط فضلا عن التناقض
والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور فى مقدار اقصر سورة فتحديه بها كما يظهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان حصل المعارض فظهر
ونريم خاليا عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء
العاملين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه لو قال انا افعل ما لا تقدرون عليه
وكان كلما يكن ما ... معجزا المعجزة عن الصانع بهذه الخارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجز رسول الله داله
على صدقه الثانى انهم لو سلبوا القدرة كما قاله الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك
التناطق جريا على العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل لعلهم انما لم يذكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم
للجماهير فى الاعتقاد مع انهم كانوا حراصا على ابطال الحجة واسكاته وعدم ... فلا يشتهر منهم اظهار ما علموا من انفسهم قلنا لو كان
ذلك اى سلب القدرة عنهم موجبا للتصديق بعد اعجازا ما قطعا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته ولا اعراض بالكلية عن مقتضاه
وان لم يكن موجبا للتصديق بعد بل احتمل السحر ونحوه كفعل السحر فلا تناطقوا به حملوه عليه وقالوا وقد سلب عنا ... انما هو السحر
واما لغيره فلا يلزمهم باظهاره ضرورة حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا يعارضونه بما اعتقد
فيهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدى بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا ... فعلم عن الصرفة الواقعة
بعد التحدى ان يعارضوا القرآن بكلام مساو لما صدر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة فى كون القرآن معجزا باختلاف

ج

يستطيع

فى وجه اعجازه ان يقول لهم اختلافهم فى وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف فى الخفاء وان وقع فى احاد الوجوه فلا اختلاف
حسابا للاخفاء فى انه اى مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة علما وعملا
وعلى غيرها مما ذكر فى وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف فى جهة الاعجاز لاختلاف الانظار وتبليغ اصحابها من العلم وليس ان لم يكن معجزا
بالنظر الى احدها بعينه وبعضه لم يكن معجزا بمجموعه او الجملة منها ان لا يقدر منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام فى
هذه الامور الاربعة وكان من بلغ نقدر على النظم والنثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على المجموع
وليس كل ما ثبت للكل ثبت للاحاد من حيث هو كل فالاجماعى من الافراد المعدودة كالعشرة مثلا وكذا يعرف حكم الواحد مطلقا
وبعضها قال الاول قد يكون سفرا لبيوت فى البادية وهذا الذى ذكرنا ان اعجازه بمجموع بلاغته واما الشبهة العاشرة فى ذلك
فالجواب عنها ان الاولى ان العرب كان من المتحدين به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارضه عجزهم عن ذلك لتعمقهم فى صناعة البلاغة
والتمهر فيها فلا اعتداد به لا يضر فى ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجزهم ولكنك الاعلام فما هو اقصر سورة الى اطول خطبة
او قصيدة ... عن سواء السبيل لان التحدى بما يكون ما هو على عدد الشعر على سبيل المغالبة الا بما هو اضعافها المشتملة
على مسائلها كما لا يخفى على ذى مسكة من الانصاف فانظر فكيف نسلم ان الى كون القرآن بجملته او سورة الطول معجزا وهذا انما
لا ينتهى بوجه كيف قال الوليد بن المغيرة بعد طول المحاولة للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عن هذا الكلام على خطب الخطباء
وشعر الشعراء ... والجواب عن الثامنة ان الاحاد لا تعارض القاطع وبان اختلاف الصحابة فى بعض سور القرآن وفى
الاحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن فى مقابلته فتلك الاحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان
سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا فى نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم ولا فى بلوغه فى البلاغة حد الاعجاز بل فى مجرد كونه
من القرآن وذلك لا يضر فيما نحن بصدده واما التسمية والخلاف فيها انما هو فى الشبهة الآية فى كونها آية من كل سورة كما هو القول
الجديد للشافعى او من الفاتحة فقط او ليست منها كتبت للتيمن كما هو قول القديم او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور
كالفاتحة الحنفية فى كونها من القرآن فى اوائل السور اختلاف ومن قال بعضهم والجواب عن التاسعة ان اختلافهم عند
جمع القرآن فيما اتى به الواحد من آية او آيتين انما هو فى موضعه من القرآن فى التقديم والتأخير ومناسبته بين الآيات الأخرى وكونه
من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه فان النبى عليه السلام كان يواظب على قراءته فى صلواته بالجماعات مما فى حجرة
كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة والتحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما مضى وقول البعض ان الخبر المحفوف
بالقرائن قد يفيد العلم وهو اى العلم بكونه من القرآن هو المدعى فلا علينا انه ثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن قلنا ان يحتاج
ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالاحاد المنضمة الى القرائن ... بعض ما يحصل بصدده عدم اعجاز الآية اللاتين
فان المعجز هو المجموع او مقدار اقصر سورة منه ومقدار تمامها واما ما لا ان آيات فالجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر فى كل زمان من جنس
ما تغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والذروة العليا فيقفون فيه على الحد المعتاد الذى يمكن للبشر ان
يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد الصناعة علموا انه من عند الله ولو لم يكن كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبى صلى الله عليه وسلم
ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التى كانت المعجزة من جنسها وكانوا متناهين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها وذلك كالسحر فى زمن موسى

عمـ

المسئلة بعينها ... دولة

المحفوف

الصناعة

فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد سلكوا ذروة سنامه و لما علم السحرة الكاملون فيه ان هذا السحر بحسب توهم لما لا ثبوت له
خصمهم ان واعصاه انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه اي يقلبونه من الحق الى الباطل المتخيل من غير ان
يزداد بهما علموا انه خارج من السحر وطوق البشر بل هو معجز من عند الله فآمنوا به واما فرعون فانه لقصوره في صناعته
نظر انه كسحرهم الذي عظم السحر وكذا الطب في زمن عيسى فانه كان غالبا في اهله كانوا قد بلغوا منه في تعلمهم الكامل في بابه
علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه لا يحصل بالصناعة الطبية بل هو من عند الله خذ هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول
الى الدرجة العليا وكان بها افتخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد
بذلك لمن تتبعها فلما اتى النبي عليه من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من
كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبي صلى الله عليه وسلم عنده
ومنهم من استمر على كفره منه للاسلام ملتزما للصغار اي الذلة والهوان كالمباهلين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي
مضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة على ما هو في قوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا ومنهم
من هم اكثرهم من عدل الى المحاربة والقتال وتعرض للنفس والمال والاهل للزماد والهلاك فعلم حوادث اجتماع القضاء اي للتاتي
بما عجز عنه البلغاء قاطبة دائر في امر جليل بما يخالفه علم ان كمن من عند الله قطعا سلمنا ان القرآن ليس معجزا بلاغة لكن لم لا
يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وهو السهمة الاولى من التي عجز المعترضة اي من هذا الاخبار ليس معجزا لما ذكرتم بل هو معلوم
نقض به العادة وهو ان يكثر خارجة عن العادة المتعارف فيما بين اهل العرف فلا شك انه قد علم الاخبار بالغيب في القرآن
ذلك البلغ الخارق للعادة وليس الآن ليفصله اذ يكفينا العلم به اجمالا وهذا لما ذكرناه وجواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهة
الاخرى اما على البيانة فان بعض الاخبار المنجمين والكهنة قد بلغ ذلك البلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف بالحساب الذي قلما
يقع الغلط فيه لكن من جنس الاخبار بالغيب واما على الثانية فان بعض الكفار في زمان النبوة اتهموا القرآن على ما هو خارق للعادة ولا
نظر باعتبار اشتماله بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا العامل سلمنا انه اعجاز في الاخبار بالغيب لكن لا يجوز ان
يكون المعجز ما سوى عدم الاختلاف واما الشبهة المورد عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس غيره بالشعر اما قصد اليه بعض
من اشباع او زيادة او نقصان في داعية سبب من ذلك خرج عن اسلوب القرآن على انه نثر مما قصد فيه وزنا ناسب مقدار بعده
والتجاوز عنه وما ذكروه من القرآن ان يخص كونه من وما لا يعتبر ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى ان ما يقع من كل الموزون في
نثر البلغاء العارفين بلا قصد على التشبه في لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال الغلامه دخل السوق واشتر اللحم واطبخ بالعدل
بهذا القول الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانية ان الكتاب المذكور في الآية هو اللوح المحفوظ
فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم الخصوص مما يحتاج اليه الناس من الرشاد والقرآن مشتمل على جميع ذلك وعن الثالثة ان التكرار
فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحصيل المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز
والاطناب وهو من شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة وتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور
قصدا وبعضها تبعا وبالعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقد غلط فيه الكاتب فلم تعرف به فانه ابا عمرو قرأ ان هذين من غير ان

كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف في ابقاء الالف في التثنية و الاسماء الستة في نحو انهما لغة لقبائل من العرب نحو قوله
ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس بلغة الاكثر
علمنا ما ذكر بل هو مخصوص بهذا اي بلفظ هذا فانه زيدت النون فقط ولم تغير الالف عن حالها كما لم يغير مثل ذلك في الذين
حيث زيد النون على لفظ الذي وابقى البناء على حاله في الاحوال الثلاث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا
ومن جمع المعرب والمبني في كلمة الذي وقيل ضمير الشان مقدر بعدها اي انه هذان لساحران فيكون جملة الخبر و لا باس اذن بدخول
خبر المبتدأ وان كان قليلا الى غير ذلك مما يوجد كثيرا في كتب العربية مثل ما نقل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان
رضي الله عنه ان فيه لحنا اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل على نقل القصة واما قول ذلك عشرة كاملة فمرفوع لتوهم عدم العشرة لو توجه
بعدها مثل ان يظن على عشرة ويذكر ان المراد بالسبعة تمامها اي عام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون
المجموع سبعة في الجواب عن الرابعة ان ما نقل عنه احاد ذلك مردود ودلالته محاسن الدواعي الى نقله فلا بد ان ينقل متواترا وما نقل منه
متواترا وهو مما قال الرسول عليه انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلا يكون لا اختلاف اللفظي او المعنوي الواقع
في المنقول المتواتر ولها في اعجازه بل يوجد من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد لا اختلاف المنفي عن القرآن هو لا اختلاف
في البلاغة بحيث يكون بعضه في اصل الحد البلاغة بعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل لو من ابلغ تخص لا يخرج عن غثة سمين
ومتين هجادة والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها
او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم وقوفهم على الوحي الذي يذكر في القرآن اذ كان من عند غير الله
واعلم ان الشبهة السادسة بين اسماء القرآن على المجموع والراجعة له على بكرانه فانه يدل على اصطلاح الواضع والخامسة انه على الاطلاق
غير مع وجوده لفظا ومعنى على ما هو من الشبه فاعلم وان الصرفة منتفية لان الاعجاز ليس هو على التعيين ولكن يذهبها او
كون القرآن معجزا وانما كان يحصل الطائفه بشاء الرسالة بالمعجز وكل منهما معجز خارق للعادة لكلام في سائر المعجزات
اي ما سوى القرآن وهي انواع الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر رواه جمع
كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قال الوقت انشق القمر شقتين فساعده ابن عباس كان يحصل بينهما وكان ذلك في معاني التحري فيكون
معجزة النوع الثاني كلام الجمادات قال انس رضي الله عنه كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى
سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان فسبحن في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق
عن ابيه الباقر الذي ادرك جماعة من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه جبرئيل بطبق فيه رمان وعنب
فتبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين اكل النبي عليه ولما دعا العباس واهله اتزر لهم اسكفة الباب وحيطان البيت
وذلك انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك فان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله عليه وقال
تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء من اهل بيتي فاسترهم من النار كستري
اياهم فقالت عتبة الباب وحيطان البيت آمين آمين ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة قال ابن عمر رضي الله عنهما
قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا قال له النبي عليه اين تريد قال الى اهلي قال هل لك في خير قال وما هو

قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال هذه الشجرة فدعاها
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض اي تشقها اخدودا حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلاثا فشهدت انه كما قال
ثم رجعت الى منبتها وآمن الاعرابي وكلام الشجرة مشهور والنبي عليه السلام دعا عذقا من النخل … الشاة المصلية
حين اخبرته انها مسمومة وقالت ان كنت نبيا لم يضرك وان كان غيره استرحنا منه … بعض اصحابه …
النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهادة الذئب بالنبوة قال ابو سعيد الخدري بينا راع يرعى غنما له عدا الذئب على شاة فوثب
الذئب الى الشاة فانتزعها الراعي من الذئب … فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي الا تتقي الله تحول بيني
وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الانس فقال الذئب الا اخبرك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث
الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق … من امارات الساعة كلام السباع
… هريرة رضي الله عنه هذا المعنى بعبارة اخرى … الظبية التي نطقت للاعرابي سالته الاطلاق لترضع خشفها وضمنت الرجوع فرجعت
ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة رضي الله عنها روت ان النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء فنادى مناد يا رسول الله
فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان
في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال او تفعلين فقالت ان لم افعل عذبني الله عذاب العشار فاطلقها
فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها
فانطلقت وهي تقول اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا جاء على
ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلام وقعد فقال الجماعة يا رسول الله ان الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال اثم
بينة قالوا نعم فقال يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الي … فقال النبي …
… فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه …
هذه الحكايات … في كتب السير … النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على
ما مر … الجمادات على حكمها … منها ما روى ابن عباس رضي الله عنه ان الاعرابي جاء
وقال بم اعرف انك رسول الله قال ارأيت ان دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله قال نعم فدعاه … ثم قال ارجع
فرجع ومنها حنين الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع … حركة الجمادات اليه النوع الخامس
اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك صور متعددة منها ما روى انس رضي الله عنه ان امه ام سليم بعثت حيسا في تور الى النبي عليه
السلام فدعا جماعة … وكانوا يتناولون … حتى شبعوا والتور على حاله النوع السادس
نبوع الماء من بين اصابعه روى انس قال رايت رسول الله … بقدح زجاج وفيه ماء قليل … ووضع يده فيه فلم يدخل فادخل
اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه … الى ان
… النوع السابع اخباره بالغيب … النوع الثامن …
ما نطق به الاحاديث الصحيحة … اخباره … عن حال الخلفاء الراشدين

بصورة الخلافة تدوم ثلاثين سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس
وعن الاسلام على ممالك الاكاسرة … وغير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى في تواريخ
… هذه المعجزات الظاهرة … المعجزة … فلا شبهة … على
… المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته عليه السلام … الجاحظ من المعتزلة
وارتضاه الامام الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عليه السلام
لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة
ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته
ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي مواظبا على طريقة
واحدة مرضية في اخلاقه العظيمة وانه كان عليه السلام في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك
باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان
قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة كي يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء
واهل الثروة في غاية الترفع … الابطال … قط
وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامته وجنانه ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس كما
وعده بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة … الفاضلة … الاسد …
… احواله … من تتبعها علم ان كل واحد منها
وان كان لا يدل على نبوته … بالمجموع … من فاضل
الحكماء … المسلك الثالث … اخبار الانبياء
المتقدمين … في التوراة والانجيل … صفته …
… فاعلم … المسلك …
… الصدق …
… الرابع …
الامام الرازي … على عبادة الاوثان …
… على عبادة … كالمجوس واما على …
… والحكمة … مكارم الاخلاق … الناس …
… العالم … الصالحة … على الدين …
ودعوة … شموس الوحدة … الآفاق
… النبوة … الشرعية …

من طبيب يعالجهم ولما كان ما ثبت عن محمد صلى الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة [illegible] اكمل واتم وجب القطع بكونه
نبيا هو افضل الانبياء والرسل والائمة في المطالب العالية هذا برهان ظاهر من باب برهان اللم واما الاستشهاد [illegible] السوء
وبينا ان ذلك [illegible] لمحض الاجر كما حصل له عليه فيكون [illegible] واما اثباتها بالمعجزة فهو برهان الان وقال الص
وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم
في الدارين في اصلاح المنكرين لبعثته عليه خاصة قوم من اليهود [illegible] كالنصارى وقوم [illegible] لدفع معالجهم
وتاسيسها اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا اي اليهود المنكرون بوجهين
الاول انه يوجب نسخ شرع من قبله [illegible] الاحكام الشرعية العملية [illegible] لكن النسخ امر محال لانه يدل اما على
الجهل او البداء وكلاهما محال على الله سبحانه لانه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
ولكان فيما [illegible] الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه فالجهل وان كان يعلمها [illegible] اولا
ثم اعلمها [illegible] فاما البداء اي الندم عما كان يفعله والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ
على مصلحة وان وجب رعاية المصالح في الاحكام فربما تحدث مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات
كشرب الدواء الحار في وقت دون وقت فربما كان المصلحة في وقت تقتضي الحكم لاشتماله على ما يجب رعايته وفي وقت اخر رفعه
لاشتمال رفعه على مصلحة اخرى حادثة بعد ثبوته [illegible] الثانية فلا يلزم ما ذكر من الجهل او البداء وكيف يمتنع
ما ذكرناه والمحكوم عليه ههنا اي في نسخ شرائع من قبلنا [illegible] الا في [illegible] اعمال المحكوم
عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ [illegible] في الاحكام المتعلقة بافعال
شخص [illegible] الثاني ان اليهود نقلوا عن موسى عليه السلام [illegible] لا بد من الاعتراف [illegible]
[illegible] تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض [illegible]
دوام السبت [illegible] نسخه [illegible] اليهود [illegible]
[illegible] ان موسى [illegible] دوام [illegible] عن [illegible] الاخر [illegible] الثاني [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] بالتواتر [illegible] من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها واشاعتها [illegible]
[illegible] لانه [illegible] في جواز نسخه [illegible] الدواعي على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث
[illegible] يقتضي [illegible] والحكم [illegible] الاطلاق [illegible]
[illegible] النسخ اما شريعة عيسى او شريعة محمد صلى الله عليه وسلم [illegible] ومنع تواتر ذلك [illegible]
[illegible] لو كان [illegible] متواترا [illegible] على محمد [illegible] متواتر التوفر الدواعي على نقله
ولا تواتر اصلا [illegible] ان [illegible] ابن الراوندي [illegible] واما [illegible] الى [illegible] الناسخ على
لسان نبي ياتي من بعده وقام [illegible] تواترا [illegible] الدواعي [illegible] عليهم [illegible] الناقلين في بعض
الطبقات [illegible] التواتر لان [illegible] بعضهم [illegible] كما في [illegible]

قالوا [illegible] وايضا [illegible] ولما العيسوية [illegible] عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة في المعجزات الباهرة
وجب عليهم ان يعترفوا [illegible] دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة [illegible] دعوته [illegible] الرسالة

المقصد الخامس في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع
على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول [illegible] في ذلك عقلا لادى الى ابطال
دلالة المعجزة [illegible] وفي جواز صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق
وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع
وجوزه القاضي ابو بكر [illegible] والتصديق [illegible] بالمعجزة [illegible] على صدقه [illegible]
واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان [illegible] على الصدق [illegible] الكذب [illegible]
[illegible] الكذب في التبليغ [illegible] من المعاصي اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا
خلاف [illegible] في ذلك [illegible] الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر [illegible] عنهم انهم
قالوا بجواز بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته [illegible] الشيعة اظهاره اي اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام
حينئذ القاء النفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالف وايضا ذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام
في زمن نمرود وفرعون [illegible] خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما ان يصدر عمدا او سهوا
فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها اما الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف
فيه الا الحشوية [illegible] على انتسابه [illegible] القاضي [illegible] المحققون من الاشاعرة ان العصمة [illegible] السمع [illegible]
اذ لا دلالة للمعجزة عليه [illegible] الكبائر [illegible] من السمع اجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك [illegible]
على اصولهم الفاسدة [illegible] الصلاح [illegible] الكبائر عنهم عمدا
[illegible] سقوط هيبتهم عن القلوب [illegible] في اعين الناس [illegible] النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم [illegible] افساد الخلائق
وترك استصلاحهم [illegible] العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا وعلى سبيل الخطأ في التاويل فجوزه الاكثرون
والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور [illegible] الجبائي [illegible] الصغيرة [illegible] بالسهو او الخطأ في التاويل
وهذا [illegible] صغائر الخسة كما ستعرفه واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا [illegible] اصحابنا واكثر المعتزلة
الا الصغائر الخسيسة [illegible] الحكم عليه بالخسة [illegible] كسرقة حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا
لا عمدا ولا سهوا [illegible] كما في [illegible] وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم [illegible]
صغائر الخسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه [illegible] من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن [illegible]
وبه نقول [illegible] الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان
يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه [illegible] على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل باستناعها ولا دلالة سمعية عليه [illegible] وقال

التنبيه الظلف

تحت م

ضعفائي

هم

المخلصين

اكبر المعصية تمنع الكبيرة وان لم تمنع الصغيرة لانه اى صدور الكبيرة توجب النفرة عمن ارتكبها وهى تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة
ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اى سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اى كونهن زانيات
والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة
لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التاويل بل انهم مبرؤن عنها من قبل الوحى وكيف بعد الوحى لنا على ان الجبار عبد ربا وهوان
الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول لو صدر عنهم الذنب لحرم اتباعهم فيما
صدر عنهم صورة التحريم لكان الحكم … اى اتباعهم … واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واللازم باطل بالاجماع ولانه لا يقبل شهادته في القليل الزائل … من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم الى قيام
الى يوم القيمة الثالث انه ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا كذاب
زجرهم ليذاء لهم وايذاء النبى حرام اجماعا ولقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله وانا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم من اهل جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا الرابع
ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوأ حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم اى للانبياء العذاب على الذنب لان الاعلى رتبة
في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب بمقابلة اعظم النعم المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي
لستن كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها
بالمعصية يستحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا العهد عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمذنب ظالم لنفسه
واي عهد اعظم من النبوة فان حمل ما في الاية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لم يستحق الادنى
لم يستحق الاعلى السادس ولكانوا غير مخلصين لان المذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على
سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين ومدعى على هذا انه لا يدل على … ام … اصل اليهم اغواء
ابليس لم يذنبوا السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء
فذاك مطلوبنا والا اى وان لم يكونوا اياهم لكانوا غيرهم فالانبياء اذا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من سائر
المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وتفضيل غير الانبياء
عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بانهم … لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان
فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب معه ايضا لبطل التقسيم فيكونون
اى الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون
واحد من آحاد الامة افضل كثيرا من الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين

بحر

السادس

المختلين

عمدا فلما زياده فسحة في الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة م

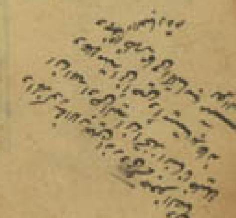
اسمع ذمهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات جمع محلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك
وقوله انهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك الصحيحة
الاستثناء … اطلاق من المصطفين الاولى وكذا من الاخيار الاولى وكذا يدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في
كل الامور ولو صدر عنهم ذنب لما صدق عليهم الاصطفاء … وقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه الاية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لا ناقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد
لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى … حجج العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من مصنفه
قال المصنف واعلم ان … في محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا … بالقوة فان الاتباع
انما … فيما صدر عنهم قصدا لا سهوا ويشترط في … القصد لانها انما ترد الشهادة … على الفسق الذي لا يثبت مع
الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا وانما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة الزيادة عمدا … عن
مجتنب الكبائر وعليك بالتامل في سائر الدلائل واحتج المخالف المجوزون صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز
الصغائر عمدا بقصص الانبياء … في القرآن والاحاديث والآثار وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان
النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب رده لان نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة
المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محملا
حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينافيه اى لا ينافي كونه من قبيل
ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا … وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف
بكونه ظلما منهم كما في قصة آدم عليه … الامور … المذكور من التسمية والاستغفار
والاعتراف لعظم شانهم ولحذرهم الامر ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك سمي ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة
سهوا ذنبا واستغفروا عنه واعترفوا بكونه ظلما … لان قصروا به … انفسهم … ارتكبت ذنبا
يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف على سبيل الابتهال والتضرع ليعفو عنهما ربهما ومن جملة الصغائر عمدا لا الكبيرة ولنفصل
ما اجملناه من تمسكات المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنها مفصلا لقصة اى من ذلك المجمل قصة آدم عليه … اى تمسكوا
بجلائها في التمسك … اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى … العصيان من الكبائر بدليل
قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم … الغواية … ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله الا من اتبعك من الغاوين الثاني
قوله فتاب عليه اذ لا يكون التوبة الا عن الذنب لانه الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها الثالث مخالفة النهي عن
اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب
الخامس قولهما حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم … آنفا والخسران
لا … السادس قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان
يدل على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا في الجواب … على … الجنة … كان … الاحكام …

الاجتباء بالنبوة لا تعد بذلك العصمة كما دل عليه قوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمراد بعدية العصمة
كان قبل النبوة وهل الوقيعة اى الطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك الا دعوة لا تليق والجرأة على الصلاة والجهل
المفرط في الغواية ومن تمسك في ذنبه اى ذنب آدم بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي آدم وجعل منها زوجها
هي حواء ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اى آدم وحواء فيما صلح
لذلك سواهما والضمير في قوله سبحانه بعد صدر منه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها جاءها
ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت
اخاف مما خوفتني به واني لا استطيع القيام فقال لها أرأيت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل آدم أتسمينه باسمي فقالت
نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت
سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي فقالت وما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته عبد الحارث ورضي آدم بذلك
والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وهم آل قصي والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها
اى جعلها عربية قرشية من جنسه ليسكن اليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد سمياهم عبد مناف وعبد العزى وعبد الدار
وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا ليس الضمير فيهما لآدم وحواء وان صح انه لآدم وزوجه فان الدليل
على الشرك في الالوهية ولعله اى لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله بلا
مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المترتب على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا ولعله كان
قبل النبوة فان قلت عدم اسناد الكفر الى الانبياء مطلقا فلم لا يجوز ان يكونا اطاعا ابليس في تسمية ولدهما
عبد الحارث كما مر في القصة ولم لا يكون ذلك ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا له شركاء انهما علقا على ما يجوز المعاصي
كما دل عليه جمع الصحيح من كونه فيما اى ومن تمسك بقصة ابراهيم عليه واظهر ما يوهم الذنب في قصته ثلاثة الاول قوله
في حق الكوكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاد كان كفرا والا كان كذبا فالجواب ان هذا الكلام على سبيل الفرض صدر منه
قبل تمام النظر في معرفة الله ومع ذلك يمكن حمله على الاستفهام الانكاري وقد ذكر بطريق الاستدلال والاحتمال مع انه
مكون كوالده واهل النعمة وكان يعبد الكواكب على سبيل الفرض كما في برهان الخلف وارشاد الصحابة الذي حاصل
ما ذكره ان الكوكب لو كان ربا لما افل وغاب والرب لا يكون الا ثابتا فلا يجوز الثاني من الامور قوله رب ارني كيف
تحيي الموتى فالشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن من شك في الاحياء بل الغرض منه الاطمئنان كما في الآية
نصرح به بقوله ولكن ليطمئن قلبي عن النفس وعن الطمأنينة والتمكين علم اليقين فان الوحي يحصل بالعلم الاول دون الثاني سلطانا على العقل
عند علم اليقين ومن علم اليقين الى عين اليقين فان السؤال عن كيفية الاحياء لا عن الاحاطة بالكيفية المفصلة الموجبة لمزيد
الاطمئنان والكيفية المحسوسة بالمشاهدة مع الطمأنينة في اصل الاحياء والتعويل عليه وقد قال ابن عباس رضي الله عنه
وعن ابن مسعود معناه ليطمئن قلبي بان الله قد اتخذني خليلا فاراد ابراهيم ان يعلم انه هو وكيف لا يحمل الآية
على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانه لا يجوز في حق نبي وما تمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم

ما يكون قلت هو من قبيل الاسناد الى السبب فانه حامل على الكسر بزيادة تعظيمهم له الثالث قوله فنظر نظرة في النجوم
فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلت النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال
قدرته من اعظم الطاعات واما ربط الحكم بالسقيم على النظر فلعل الله تعالى امره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض وقصة
قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه الاول انه قتل القبطي فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن يقتله لذلك القبطي كافرا اى لم يكن مباحا
او لا على سبيل الخطأ كان قتل عمد عدوانا قوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذا وانا
من الضالين والجواب انه كان قبل النبوة وانه جاز ان يكون قتله خطأ او ما صدر عنه من هذه الاقوال محمولا على التواضع وهضم النفس
الثاني انه امرهم في اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون واظهاره حرام فيكون الامر به حراما والجواب انه اى اظهار السحر
لم يكن حراما فانه يحصل فيه التمييز بين السحر والمعجزة وقيل انه علم موسى انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا بل قال القوا ما انتم ملقون
فلا يكون ذلك الا اذن حراما بل فيه فائدة بطلان سحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما افكوه ولا يتم ذلك الا اظهار السحر
وذلك القاؤهم لا امرهم لذلك الأمر بل كان دفعا للكفر وهو معرفة الواقعة او اراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين بحيث يقوم الحق
من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فاذا لم يكن له ذنب
استحق به التأديب من موسى فذلك هو الظلم والا فالايذاء فلا استحقاق وذنب صدر من موسى والجواب انه يحمل ذلك الجر على سبيل
الايذاء والاكراه وبه ينبه الى نفسه ليتخلص من جهته لحالة بهم الواقعة فخاف هارون ان يعتقد بنو اسرائيل خلاف ذلك اى يعتقدوا
انه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى حتى انهم اتهموا هارون في غيبته ثم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب بان موسى لما رأى
جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين مصاب
وان موسى لما غلب عليه الهم واستولى الفكر اخذ برأس اخيه لا على طريقة الانتقام كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده
وشفته وقبضه على لحيته لا دون الخطأ منه بنفسه لشدة ما به من الغضب والهم وقيل الامر لا يخفى بعد هذه البادية
وخروجها عن الفعل الرابع قوله اى قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او شيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان
كلام موسى خطأ وقد يقال انه كان فعل الخضر منكرا او ذلك والا كان موسى كاذبا قلنا انه منكر اى حسب الظاهر على معنى ان
من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكر او انه اراد عجبا فان من رأى شيئا عجيبا فانه قد يقول
هذا شيء منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة وقصة داود وهي انه طمع في امرأة اوريا فقصد قتله
بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى فهي القصة على الوجه الذي اشتهرت مختلفة اى مفتراة للحشوية اذ لا يليق امثالها الا بهم
الشنيعة اشنائها المدلج العظام معنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة واوصافه كالامر بها ابده ولا يليق بالفوق واراد
الفوق في الدين لا الفوق في الدنيا كانت خاصة الملوك الكفار ولم يستحق لها مدحا والفوق في الدين هي العزم الشديد على
اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من له همة مع حصر في الميل الى المحرم والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى
ذكر الله وكيف يتصور ان يكون مواظبا على العصيان في اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق
وسخر له الطير محشورة كل له اواب اى انه سخر له هذه الاشياء لتحدوها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه آتيناه الحكمة وفصل الخطاب

وكزه اى ضربه على ذقنه
فقضى عليه اى قتله ذو كان

الامر الامر العجيب ذو كان



والحكم اسم جامع لكل ما يسع علما وعملا فكيف يعمل انه اتصف بالحكم مع اصراره على ما يسكت عنه اخبث الشياطين من مزاحمة
اتباعه في الزوج والمنكوح ومن حاله بعد قصة التنحية بان جعل خليفته في الارض وهو من اهل الصلاح واذا كان [illegible]
حمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المذكورة في حق داود [illegible] فيسقط الاعتراض
احد بهم المخصوص المذكور في القرآن [illegible] من قبل الملك [illegible] الكروبيين من الخصوص
اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا المعنى [illegible] بالنصوص مع [illegible] عليهم [illegible]
بالعقوبة اولا الملائم بعقابهم كان غاية في الحلم والاستغفار للعباد [illegible] ان يكون طلب العفو [illegible]
لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجل حرمته [illegible] ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك المتسورون
ولا الصلاح الى نسبة الكروبيين الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان [illegible] البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف
علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ومنه قصة سليمان والتمسك بها
من وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله اذ عرض عليه بالعشي اي بعد الزوال الصافنات الجياد الآية فان ظاهره يدل
على انه اشتغل بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتته صلاة العصر الى ان [illegible] على فوت الصلاة
مع انه لا [illegible] بالانسان [illegible] حب الخير مبالغة في الحب [illegible] الانسان [illegible] ولكن لا يحب
انه يحبه فاذا احبه واحب انه يحبه [illegible] الكمال الى المحبة [illegible] عن ذكر ربي اي بسببه كما [illegible] عن الغيبة اي لاجلها
والمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اياه لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك انه [illegible] الخيل في دينهم [illegible] كما في
[illegible] ربي [illegible] وقوله فطفق مسحا معناه مسح رؤوسها واعناقها اكراما لها واظهارا للسرور شفقة عليها لكونها من
اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه [illegible] فان المعنى انه عليه [illegible] السيف سوقها واعناقها
اي يقطعها لما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من [illegible] لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا
برؤوسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف [illegible] من ضرب العنق [illegible] السيف [illegible] القطع البتة [illegible]
توارت بالحجاب [illegible] الى الشمس [illegible] الى الصافنات [illegible]
وهذا اولى لانها مذكورة [illegible] دون الشمس [illegible] لفظ العشي [illegible] توارت بالحجاب
اي غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها [illegible] الثاني التمسك بقوله ولقد فتنا سليمان وقصته انه
بلغ سليمان خبر ملك [illegible] في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال [illegible]
على ابيها فامر سليمان الجن [illegible] على صورة ابيها فكستها كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح [illegible] ولا ئدها
يسجدون له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان [illegible] الصنم الذي سجد له في بيته [illegible]
[illegible] الى الله [illegible] الى فلاة وقعد على الرماد [illegible] الى الله سبحانه [illegible] هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية
[illegible] عنها [illegible] قال النبي [illegible] قال سليمان لاطوفن الليلة على [illegible] امرأة تلد كل امرأة منهن ولدا
يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك النساء الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه

بين يديه ولوائه قال ان شاء الله لكان [illegible] الاستثناء المذكور في الآية انما كان [illegible] الاستثناء لا للمعصية [illegible] كان
بالمرض فانه مرض [illegible] على الموت لا يقدر على حركة كالجسد بلا روح [illegible] الشياطين [illegible]
[illegible] عن السخرة [illegible] سليمان [illegible] السلطان ان يهلكه [illegible] السحاب [illegible] الريح [illegible]
[illegible] ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطائه [illegible] الثالث التمسك بما حكي عنه
في القرآن [illegible] ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي فانه [illegible] الى [illegible] لكل نبي انما كان
من جنس ما [illegible] زمانه وكان ما [illegible] زمان سليمان هو الملك اي المال والجاه [illegible] فانه على جميع
الملوك ليكون [illegible] ملك الدنيا [illegible] نطلب من ربه [illegible] الشديد
[illegible] الذي لا يمكن [illegible] لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان يسعى [illegible] الملك العظيم
مع القناعة وذلك [illegible] لذات الدنيا مع القدرة عليها [illegible] الملك العظيم في الدنيا مع [illegible]
وعدم [illegible] ومنه قصة يونس وانه ذهب مغاضبا
وظن ان لن نقدر عليه [illegible] ذنب في [illegible] الطاعة [illegible] لعل غضبه
كان على قوم كفرة [illegible] المكابرة حتى [illegible] المصابرة [illegible] على اعدائه [illegible] ذنبا
وظن ان لن نقدر عليه [illegible] كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر [illegible] واني كنت
من الظالمين [illegible] الاولى [illegible] الضيق [illegible] الحوت
[illegible] الصبر على [illegible] الصلاة
والاحتجاج [illegible] الاول [illegible] البرية
[illegible] ما ضل صاحبكم وما غوى [illegible] الصلالة والغواية [illegible]
ما ذكرنا الثاني ما روي انه [illegible] اعراض قومه [illegible] من الله [illegible]
الله عليه سورة النجم فلما [illegible] اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها
الشفاعة ترتجى [illegible] قريش [illegible] فاتاه جبرئيل [illegible] تلوت على الناس
ما لم اتله عليك [illegible] لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية
[illegible] الشيطان [illegible]
[illegible] اجماعا
[illegible] الملائكة [illegible]
[illegible] الشيطان [illegible]
[illegible]
[illegible] الغرانيق [illegible]
[illegible] المعجزات [illegible]

دون سبب الجواب انه اي نكاح زينب كان بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من
طعن الناس فيه وصحح ان الله لما اراد نسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زينب تزوج بها فلما حضر زيد لطلاقها
خاف ان طلقها لزمه التزوج بها ونصب الناس الطعن فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزم
على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كان سببه ان ابنة عمة النبي عليه وطامعة في تزوجه
اياها فلما خطبها النبي لزيد سخط عليها وعلى والديها [illegible] وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله [illegible] فانقادوا وكرهها وطمعت
بعد مع ذلك ان يتزوجها النبي [illegible] من بعد ذلك النكاح فشرت على زيد [illegible] فطلقها فزوجها النبي بامر الله
مما لا ذلك [illegible] على [illegible] لا ذنب [illegible] في هذه القصة [illegible] صيانة النبي صلى الله عليه وسلم
عن مثل [illegible] العلماء [illegible] من قال [illegible] على زوجها [illegible]
[illegible] الزوج [illegible] فالواو [illegible]
[illegible] الزوج [illegible] الاعتقاد [illegible]
[illegible] حفظ [illegible] الوحي [illegible] من الاعلاء [illegible]
ولو [illegible] الجواب انه عتاب على ترك الاولى [illegible] التحريم اي تحريم العسل [illegible]
[illegible] حصول الغنائم [illegible] الفداء [illegible] عفا الله عنك لم اذنت لهم
والعفو [illegible] عن الذنب الجواب انه [illegible] الخطاب على [illegible]
[illegible] العفو على هذا [illegible] العفو على الذنب [illegible]
[illegible] ترك الاولى [illegible] المصالح الدينية [illegible] الحروب [illegible]
ما عذرا في التخلف عن غزوة تبوك [illegible] ترك الافضل [illegible] السادس [illegible]
والجواب ان الذنب [illegible] الجواب ان المذكور محمول على [illegible] ترك الاولى
والاعراض محمول على [illegible] الحرب [illegible]
[illegible] الشريف [illegible] على [illegible] والشرك [illegible]
وشق [illegible] الليل [illegible] السابع قوله ليغفر
لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي [illegible] الذنب والجواب انه
قبل النبوة [illegible] قبل النبوة [illegible]
على الاخرى [illegible] ترك الاولى [illegible]
[illegible] تقدم من ذنب امتك وما تاخر [illegible] واستغفر لذنب امتك وتاب الله على النبي [illegible]
[illegible] المعتزلة [illegible]
[illegible] الاكتفاء [illegible]
[illegible] الجواب انه ترك الاولى [illegible] على مثل التاسع قوله ولا تطرد
الذنو

الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع [illegible] والمراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان
عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ [illegible] التثبيت والاستمرار مع ان الامر والنهي [illegible]
العصمة كما [illegible] على صدور الذنب الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية [illegible]
[illegible] ترك الاولى
[illegible] الثاني عشر
[illegible] الجواب [illegible]
[illegible] الرجوع الى اهل الكتاب [illegible] الرجوع الى اهل الكتاب
[illegible] السالفة [illegible]
[illegible] على الرجوع [illegible]
[illegible] الصغائر [illegible]
[illegible] الكبيرة [illegible] الصغيرة [illegible]
[illegible]
[illegible] على الانبياء [illegible] المقصد السادس
في حقيقة العصمة [illegible]
الاشياء [illegible] الحكماء [illegible] بالمعاصي
ومنافات الطاعات [illegible] الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة [illegible] العلم بمثالب المعاصي
[illegible] الصغائر [illegible]
ومن [illegible] الصفات النفسانية [illegible]
[illegible] العصمة [illegible]
[illegible] الذنب [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الانبياء [illegible]
[illegible]
[illegible] المقصد السابع
في عصمة الملائكة [illegible] الدماء [illegible]
[illegible] المعصية [illegible]
[illegible] الفساد [illegible] الادلة
[illegible] آدم [illegible]
اتبع

ب

[illegible]

[illegible]

[illegible] المجاب
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

الأكثر القوة [illegible]

[illegible]

على الله فيما فعل وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني ابليس عاص بترك السجود حيث صار بتكبره ملعونا وهو من الملائكة بدليل
استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس بدليل انه قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا فسجدوا الا ابليس ولولا انه
لادم ولما قال له ما منعك الا تسجد وما انه يرد الجواب عن الاول انه اي قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار
على الله في خلقهم والغيبة اظهار مثالب المغتاب في غيابه وذلك انما يتصور ممن لا يعلمه والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن
فلا غيبة هناك وكذا التزكية اظهار مناقب النفس مع تصويرها الى الله سبحانه ولا وجه بالطرح من علو ادكر ليعلم الله دونكم
فيه حكمة لا نعرفها ونحن لا نعرفها وذلك من الوجه والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر
ربه وصح الاستثناء لتناول الامر بالسجود له ايضا والحكم على القبيلة اطلاقا مع كما عرفت فحيث ويكون طائفة من الملائكة
يسمون بالجن على ما قيل فلا يكون كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن ما يقابل الملائكة
مع انه لو كان كذلك من كونه من حيث سمي من الجن الاستكبار وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية بابا واي بابي كونه من الملائكة لان
طبيعة الملك لا تقتضي العصيان او ما يكون من ايضا الطاعة للملائكة والمنبئة الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون اي لا يغلب عليهم الاعصيان والاعتصال في التسبيح وقوله
يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون فالجواب العام وكل الاستدلال بها لا يتاتى الا انه ثبت بعمومها اعيانا
وازمانا ومعاصي حتى تكون الصيغ بعيدة عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي اهل السنة لا بعضا ولا ايضا ما ولاده
ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم والقصد من الحق ثانيا **المقصد الثامن** في تفضيل
الانبياء على الملائكة لا نزاع في ان الانبياء افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا
الانبياء افضل وعليه الشيعة وقال اهل الملائكة المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه
الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا امر بالسجود لادم امر الادنى بالسجود
للافضل هو الساري في العالم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة والاحترام الا افضل المفضول الا ما تقبله
العقول واذ كان ادم افضل منهم كان بعض من الانبياء كذلك الا قائل بالفصل لا يقال السجود يقع على انحاء فلعله لكن بسجود
تعظيم له ادعى ان يكون سجودهم لله وادم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون بمعنى في السجود كونه ما عدا
معانه السلام في عرفنا فلا يكون عبادة في التواضع والخدمة الى صلة مقتضية غير صحيح اصلا فيما باصلاح الازمنة واللفظ جاز
ان يكون انه بهم بالسجود امتلاء لهم لمستقر العظم منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول
قوله ارايتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه سجود تكرمة وتفضيل وينفي سائر
الاحتمالات ادم سجود هناك ما يصرف الى التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان ادم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الاية سيقت لذلك وقوله
تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوة وغضب وحاجات شاغلة
لا وقاية ولا شيء من الملائكة من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق اشق وادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عليه

افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع ان الانسان ركب تركيبا من الملك الذي له عقل بلا شهوة
والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلبت طبيعته عقله فهو شر
من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الاية وذلك يقتضي بطريق مقابل احد الجانبين
على الاخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج المفضل على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة
الاول الملائكة ارواح مجردة عن علائق المادة ونوابعها فليس بين بين احد منها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدا الفطرة
بخلاف النفوس الناطقة فانها في ابتداء فطرتها خالية عن الكمالات وانما تحصل لها منها ما تحصل على سبيل التدريج
والانتقال من القوة الى الفعل والثاني كل من عرف البساني انه روحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك
والكواكب المدبرة لما في عالم العناصر لانتقالها بها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالابدان السفلية الكائنة الفاسدة
ونسبة النفوس كنسبة الابدان والثالث انها روحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشهوة والاخلاق الذميمة الرابع
الروحانيات نورانية لطيفة صحاب فيما عن علمي الانوار القدسية وهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات
مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة من تلك المشاهدة السمع الخامس الروحانيات قوية على الافعال الشاقة
كالزلازل والسحب فان الملائكة لا يتحرجون بحركة بها والسحاب يعرض فيزول لسفر وقالبها والاثار العلوية بحدث بعونها
وهو نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا والمعين لذلك فقوتها بعينها على بعض الاجسام
وبعض الاجرام وتحركها بالسرعة عن جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها الكلال واللغوب بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات
عالمة بالغيب لما كانت في الاعصر الماضية وما سيكون في الازمنة الاتية وبالامور الغائبة عنا فيخالف علومهم كلية دائما ولا حول
ترتسم فيها المثل الجزئية فعلمها لا يساوي الحوادث في عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة في اصل الفطرة لكونها مجردة
مبرأة عن الغفلة امنة من الغلط والجسمانيات بخلاف في الجواب الذي ذكر كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا
نقول بها على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فيه بعيدا واما الوجوه النقلية فسبعة الاول قوله تعالى قل
لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع ونفي التعظيم والترفع
والنزول عن مرتبة الرجان كما هو كلا انه ليس بعده فوق التنبيه كالالهية والملكية بل الذي عليها ما ثبت الكثير من النفس
وهو النبوة والجواب ان هذا ليس في معرض التواضع بل هو نازل ما قبل هذه الاية وهو قوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب
بما كانوا يفسقون المراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بفتحها ولا يعلم اي متى ينزل عليهم العذاب فيهما
ولا هو ملك يقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل قلب باطراف جناحه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فعند
دلالة الاية على ان الملك اقدر واقوى فان جرت في الافضلية التي هي اكثرية الثواب الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ تمنيهما بذلك حرضهما على الاكل من الشجرة ولما سلم ان التفضيل على صورة بالتمني كما عن وجه
الملائكة فكلاهما بالتخصيص لكما ذكر التنبيه فضلا منه فاقوما عليه والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا

واكثر فضلة فيهما فسنا بما اشرنا وكمن وحيث اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو
فوقي في القوة ولا يقال لا من هو دوني وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس
الجواب ان النصارى استعظموا المسيح بما راوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له
الالوهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا من العبودية فكيف
المسيح مع ان دعاءهم الالوهية في المسيح اولى بذلك ليس ذلك من الافضلية بحر يقصدونها في شيء الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون
عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف والرتبة وانتم جعلتم اي جعلتم اعلم
استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه بين انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى بان لا يستكبروا فذلك ليس الا تسليم اد
مع المساواة او المفضولية للمخصوص كما لا يستدل الجواب المعارضة بقوله تعالى في المؤمنين في مقعد صدق عند مليك مقتدر
مطروح ان العندية بدل على الفضيلة دون الافضلية المعارضة بقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم
وكم من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى
واقدر على الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلمو الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين
على قلبك والمعلم افضل من المتعلم الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس
الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول افضل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى الامة فيكون الملائكة افضل الجواب
ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون احد من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل
قطعا السابع اطرد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والتقديم لا يكون الا على سبيل الاطراد الجواب ان ذلك التقديم المطرد
انما هو بحسب ترتب الوجود فان الملائكة مقدمون في الوجود فحمل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب
الايمان فان وجود الملائكة احق بالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى **المقصد التاسع** في كرامات الاولياء وانها
جائزة عندنا خلافا للمعتزلة مع جواز الخوارق وفيه خلافا للاستاذ ابي اسحق الحليمي منا وعن ابي الحسين من المعتزلة ولامام
الحرمين الا ابو الحسين من المعتزلة يكون كرامات الاولياء وفاقهم للاستاذ ابي اسحق منا واكثر اصحابنا شيء اخر وقال ابو الحسين
البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها
على من يهبه ولا يجب غرض في افعاله ولا يستبعد ان الكرامة امر ممكن وليس يلزم من وقوعه محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم
حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة فهذه الامور معجزات
لزكريا او ارهاصا لعيسى مما لا تقدم عليه منصب وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين
ولم يكن ذلك معجزة لسليمان ولم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة وقصة اصحاب الكهف وهي لبثهم في الكهف ثلاثمائة
سنين وازديادهم احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وليس نبيهما اي من جهة الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص
لم يكن معجزة الفعل نبي كما اشتهر اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي ومع ثبوت جواز الخوارق اصلا عامة الخ ومن جوزها

وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجز دالا على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي
مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة **المرصد الثاني في المعاد**
وفيه مقاصد **الاول** في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني موقوف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول
بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما ستعلمه تفصيلا ان شاء الله تعالى في احياء الموتى فهي جائزة عندنا
وعند بعض المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ليس بالكلية
مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود
الخوارزمي من المعتزلة فانهم لا يجوزونها وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام
بجمع اجزائها المتفرقة كما مر لنا على ما ذكر في جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه الا لم يوجد ابتداء
لكان من جملة الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كونه كان ممكنا اذ المطلوب بامكانه
والحاصل فان قيل المعنى لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص
ولا من انتفاء الاخص انتفاء الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته او للازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود
امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل يحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته
وهو الزمان وكذا الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن بطلان ما ذكره من ان الوجود في المبتدأ
والمعاد وكذا الايجاد في الاول لكان ما نحن به واستناد الاول الى مبدأ المؤثر الخالية بحسب اتصالها وهو الامور المستندة الى ذاته
ولوجوبها يكون للشيء الواحد ممكنا في زمان كونه بالاصالة ممتنعا في زمان آخر كونه بالاعادة ومعللا اي وكذلك كون الوجود
في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في الزمان الاول ليحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع
ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجواز الاختلاف بين الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وكذا الوجود في زمان اخص
من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير له ممكنا اي في الوجود
الثاني اللازم للمحو به الاول بخلافه ليس هذا الفعل الحاكم بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته وجوده في زمان ويقتضي وجوده
لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء الحوادث عن المحدث لجواز ان يكون
ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى الصانع بحدثها بل ذواتها كافية في
حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث فيمكن في اثبات
جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه اهون ذلك المعدوم استفاد بالوجود
الاول الذي كان ثم بعد ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واسهل قياسا على ما يعلم وله المثل الاعلى الذات
تلك لا يتوهمه الا من العادم الحادثة التي يتفاوت بعضها من بعض الابتداء والعدم والعود بجمع معدوم فيما
عندها على السوية لا تصور هناك تفاوت بالاهون والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة
فقالوا العقل العلم بان الشيء يمتنع الضرورة اذ لا بد ان المحال من طرفي متغايرين فيكون من الوجود المخلوع عن الوجود مثله

حتى يحصل تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه فان كلامه ظاهر في ان وجوده مغاير لوجود صاحبه
بينهما سواء كان موجودا او لا فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه وفي الجواب انه لا معنى لتخلل العدم بينهما سوى انه
كان موجودا زمانا ثم انعدم بعد ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف في زمان ثالث ومن هذا اتضح ان التخلل بحسب الحقيقة
انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الاول والآخر فاذا اعتبر نسبته من التخلل الى العدم مجازا كما لا اعتبار للمغايرة في الوجود
الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور العقلاء غير مسموعة واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو وجد الاول
لما يكون المعاد معادا بعينه لا بجميع عوارضه المشخصة ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكل ما
دخل في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انا لا نسلم ان اعادة الشيء بعينه اعادة
عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها لا علم الخارج حتى
بحسب الاعتبار في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير وكذا لو كان الوقت من المشخصات الجسمانية وجوده حاضرها
لكان هو كل وقت شخصا آخر وبطلانه قطعا وما قال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قطع كونه في هذا الزمان غير الموجود مع
قيد كونه في ذلك الزمان قلنا هو في المغاير الذي يحكم في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج
ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع [illegible] تلامذته وكان بهمنيار مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت
من العوارض المشخصة فقال ابن سينا لو كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لان غيري كان يباحثك وانت ايضا غير
من كان يباحثني فتنبه التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا
ان الوقت من العوارض المشخصة فانه اي المعدوم يعاد بوقته الاول ولا يلزم التناقض لان الواقع في وقته الاول ولا يكون مطلقا مبتدأ
حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته معادا معه بعينه واما اذا اعيد الواقع في وقته الاول ولا انما
يكون مبتدأ لو لم يسبقه وجود آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ الثاني لو امكن الاعادة لو فرضنا
اعادته بعينه في الاول فان الله قادر على ايجاد مثله [illegible] فلنفرض انه موجود مع ذلك المعاد ولا تمييز المعاد عن المستأنف
ومثله لا تمييز بينهما [illegible] الاشتراك في [illegible] وهو ظاهر [illegible] بطلان الجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف
المذكور بهذا [illegible] اي العوارض المشخصة للاتحاد في الماهية كما تمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل في الماهية
فكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والآخر معادا ولا اختصاص
لهذا الدليل [illegible] بالمبتدأ والمعاد بل يجري في المبتدأين [illegible] فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ [illegible] الدليل
فان قيل المراد بالمثل المستأنف [illegible] عن المعاد بجميع [illegible] بهذا المعنى [illegible]
على ان النقض بالمبتدأ [illegible] الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الآن عين الاول [illegible]
حال العدم وانه اي الحكم حال العدم [illegible] لا يتصور [illegible] واما [illegible] ذلك الحكم [illegible] اتصاف
ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده [illegible] ذلك الحكم علة اتصافه بصحة العود
يقتضي [illegible] على اصل [illegible] المعدوم [illegible] اي ثابتا

سقوط [illegible] لا ان بطلان التالي [illegible] ثم ما ذكر في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع [illegible]
استيعادة وكل ذلك الحكم وصحة التميز في الخارج فان صحة العود وصف اعتباري [illegible] الوجود [illegible] فلا يكون الا اتصاف
بها بعض الاتصاف الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود الثاني وهو اي التميز الحاصل
المعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود امر [illegible] بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل
نحن نعني [illegible] لان [illegible] المعدومات [illegible]

المقصد الثاني

في حشر الاجساد واجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكره الفلاسفة اما الجواز فلان جميع الاجزاء على
ما كانت عليه اعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بعضها ببعض قابلة للجمع
وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك [illegible] كما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه
عالم بتلك الاجزاء واحوالها [illegible] قادر على جمعها [illegible] عموم علمه لجميع المعلومات وقدرته لجميع الممكنات
وصحة القبول من القابل والعلم من الفاعل توجب الصحة اي صحة الوقوع وجوازه قطعا [illegible] واما الوقوع فلان
الصادق [illegible]
من الدين القويم والصراط المستقيم [illegible]
ذلك الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكر [illegible] ولو اكل انسان انسانا بحيث صار المأكول اي بعضه
جزءا منه اي من الآكل [illegible] الاجزاء التي كانت للمأكول [illegible] صارت للآكل [illegible]
في كل واحد منهما [illegible]
الآخر معادا بعينه [illegible]
وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان المأكول في الآكل
فضل فانا نعلم ان الانسان [illegible]
في المأكول الثاني [illegible] واما الغرض [illegible]
وهو ما الايلام [illegible]
واما الالتذاذ [illegible]
له [illegible]
لا يصلح غرضا [illegible]
العبث [illegible]
منهما [illegible]
فلا دليل [illegible]
في بعض الصور [illegible]

ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة وتخالفها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كما ذكرتم
وحقيقة تلك الاخروية امر آخر وحينئذ فلا مجال للرجحان والاستقراء فيهما اي في اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها
كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم ثم نقول هل يعيد الله الاجزاء الاصلية بعد عدمها او بعد تفرقها ويعيد فيها الحياة
الحق انه لم يثبت ذلك لا اخرويا ولا عقليا اذ لا دليل على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل
شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه لان الهلاك كما يطلق على الاعدام يطلق على خروج الشيء عن صفاته المطلوبة منه
دون زوال السالف الذي به يصلح للاغراض المطلوبة منه وتتم منافعها والتفرق كذلك عطفا على نزع العجزي به مجرى النفس
وقوله كل شيء هالك اي زوال النطالبة في المرجوح خروج الشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هالكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يستلزم
قوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين
والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور
من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب
والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح
بدنا تتعلق به وتتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين
والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت
فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد والمصنف لما فرغ من مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم
شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله **المقصد الثالث** في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد
في ان المعاد الروحاني الذي هو عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات
وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها وذلك
لانها بسيطة لما مر في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان الجوهر البسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة
فعلا بالنسبة الى وجودها وقوة اي قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها واللازم باطل لان حصول الشيء من شيء لا يكون الا في محل مغاير
وهو ما في البسائط والمختصة ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه
مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فهو موجود شيء بالفعل وقابليته فنائه متنافيان فلا يجتمعان في بسيط
فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا للفساد وهو المادة في الاجسام فان قيل هي قابلة
حدوثها بعد عدمه بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بما مر مادة كونها وهو المراد من تركيبها قلنا ان المقتضى لقابليته
وحدوثها هو المادة البدنية الحاصل عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لها وهي النفس بخلاف ما نحن فيه اذ لو قبلت النفس الناطقة الفناء
كانت قابلة بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما الجاهلة فتتالم بعد المفارقة ابدا لا كالكافر عندنا وذلك
لشعورها بنقصانها نقصانا لا يطمع في زواله والمها قبل المفارقة لانها لما كانت مشغولة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية

ولم تكن تعقلها صافية عن الشوائب العائدة من الطبيعة والاوهام كالذي لم ينتبه لعضة بنانه وقوته لانها مائلة بما تحملت
اضداد الكمال كمالا او فرحت بعقايدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقدها واذا فارقت صعقت بعلائقها وشعرت
بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصانها بشعور الاسبق منه السابق واما العالمة فاما ان يكون لها هيئات ردية
اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها
تالمت بها تالما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول مادامت
تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول لعدم الة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها بالركون الى البدن
وحبها اياه اي جزئت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها له اي للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به وتزول لا بالتدريج فينقطع
عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على ما قلنا وان لم يكن لها تلك الهيئات للنفس بل كانت عالمة برية عن الهيئات الردية التذت بها اي
بوجدان ذاتها كاملة مستبقية بادراك كمالها بالفعل ابدا كالمؤمن المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلب عليها سلامة
الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عذاب لها لعدم شعورها بالكمالات واستعدادها واشتياقها اليها لكنها محرومة عن شيء ما
هذا ما عليه جمهورهم وقال بعضهم اي بعض من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي
اخرجت كمالاتها الى الفعل ولم تبق فيها شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم
القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر
حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا
وقيل ربما تنزلت الى الابدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع
والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنزلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط
ويسمى فسخا وهذه التنزلات المذكورة هي درجات العقوبات واليها الاشارة بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
واما المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فهي تتخلص من الابدان كلها البتة وربما كانت كاملة في جميع صفاتها كالاجرام ونحو ذلك تتعلق
ببعض الاجرام السماوية لتعلقها بها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن مبني على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلناهما
قال الامام الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان
سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن
لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات
لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت
واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة
في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا وهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان
فقد عدمت النفس واعادة المعدوم ممتنع وقال الامام مسئلة المعاد مبنية على ان الانسان ما هو وذكر ان الانسان هو العالم الصغير
وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن مبدئه او عن معاده وعن تخريبه وهذه مطالب ستة الاول كيفية تخريب العالم
الصغير

وهو بالموت والثاني انه كيف يعود بعد ما خرب وهو ان يعود كما كان حيا عاقلا ويوصل الله الثواب والعقاب اليه والثالث انه
كيف يخرب هذا العالم الكبير اتخريبه بتفريق الاجزاء او بالاعدام لا اما والرابع انه كيف يعيده بعد تخريبه وهذا هو الحق
في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار بعد انضباط مباحث هذا الباب والله تعالى اعلم بالصواب المقصد الرابع
الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن اولا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري الى انهما
مخلوقتان الآن وانكره اكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا
وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار
اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع
الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما الظاهر واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين
في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع اما عباد فقال لو وجدتا فاما في عالم الافلاك
او العناصر او في عالم آخر والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول والثاني فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدة
وبها على الوجه الذي تشهد به النصوص بما يكون في سعتها واما الثاني فلانه يلزم التناسخ لان العنصريات تضمحل ما دامت موجودة
في العناصر بعد ان فارقت ابدانها فانهم لا يقولون به ومن انكار الحشر بالكلية واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكل الكرة
ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فلم يفرض بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانه محال واجيب بان هذا دليل الحكماء ومبني على
مقدمات لا تسلم الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما اخذ ولا نسلم انهما في عالم العناصر
قوله التناسخ واما تكون كل ... لا يلزم من كونهما في ... ان يدخل عالم الافراح وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده والجواب
لوجهين الاول قوله تعالى في وصف الجنة اكلها دائم اي ما كولها دائم ولو كانت مخلوقة الآن لوجب هلاكها لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة
وجب هلاك اكلها لانه يصح فلما حكم عليه بالهلاك ... لكنه باطل ... مخلوقة الآن فكذا النار
الجواب ان كلها دائم بدلا اي كلما فني منه شيء جيء ببدله ... دائم كله
على سبيل البدلية الثاني هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني والتحق بالهلاك او
نقول انهما اي الجنة والنار يفنيان آنا يسيرا ليتحقق الهلاك ... ذلك في هلاك ... بان
دائما كثير ... الثاني قوله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب ان المراد انها اي عرضها كعرض السموات والارض لا ان يكون عرضها عرضها بعينه
لاستحالة انتقال الاعراض لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم والتصريح
في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما تقول ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله **المقصد الخامس**

في فروع المعتزلة

للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب على الله تعالى النظر ههنا اي في الثواب والعقاب لا في امور اخرى وجوها
عليه اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة لا بد لها من نفع ... عليها ... ان يكون التكاليف
الالهي ... غرض ... واما الغرض عائد الى الله ... عن ذلك لتعاليه عن الاغراض و...

او الى العبد اما في الدنيا وانه اي الاتيان بها مشقة بلا حظ ونفع فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها
واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او نفعه بها وهو المطلوب والجواب منع وجوب الغرض وقد مر جواز كونه
واما العقاب فيجب عقلا عند المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله
عنه لوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف
في وعده والكذب في خبره وانه محال الجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب
مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي
تشملها قدرته تعالى الثاني انه اذا علم المذنب اي المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه كان ذلك
تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه اي على الذنب وهذا ينافي غرض الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات الجواب
منع تضمنه اي تضمن عدم وجوب العقاب التقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه
من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك حيث ان الوعيد عام يتناول كل واحد
من المذنبين الذي يقتضي ظن الوفاء في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن ارتكابه
على ان يسلم التوبة ... وفي ردع غيره عن اقترافه واما توقع العفو الناشي من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض
ظن العقاب المقتضي للانزجار وقد ظهرت ان المذنب لا يعلم انه يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثاني
قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا مات عليها مخلد في النار ولا يخرج منها ابدا وعذابه دائم واستدلوا عليه بدليل عقلي
هو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا تشوبها ما يخالفها دائمة لا تنقطع ابدا
واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوب دائمة والجمع بينهما اي بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال
فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا الجواب منع الاستحقاق فان المطيع
لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا ... على دليل وجوب العقاب
انفا ومنع قيد الدوام لانه ان كانت المضرة او المنفعة ... جواز ان يحصل لله في المثاب
والمعاقب العلم بدوام ذلك ... فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح ...
... من الدنيا وما فيها ... انا نقول سلمنا ما ذكرتم من صفات الثواب
والعقاب ... لكن ... على المحابطة ... جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا ويدخل صاحب الكبيرة
الجنة تفضلا كما اخبر تعالى عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما قال من انه يلزم ... او الفضل
... وجه آخر ونقول يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان الحسنة ... والحسنة تجزى بعشر
امثالها الى سبعمائة من الامثال ... والله يضاعف لمن يشاء اضعافا مضاعفة ... الدليل العقلي
من العمل بوجهين الاول الآيات ... بالخلود كقوله من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانهم

والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود
على المكث الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب انا لا نسلم ان من له حسنات من الايمان والطاعات وقد احاطت به خطيئته
اذ من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نسلم ان مرتكب
الكبيرة تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لاجل انه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا
كافرا فالآيات المذكورة في الاساس لصاحب الكبيرة وسلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم
من انه يدل على انه حقيقة في الدوام معارض بما يدل على انه الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد
طول المدة لا الابدية فالاولى ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك
والآية المذكورة حملها على الدوام الذي هو احد فردي المكث الطويل لقرينة فحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم
مستفادة من خارج لا من اللفظ وبعض اللفظ الثاني من الوجهين قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها والجواب عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل في الفجور وهو الكافر
كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس كذلك فوجب التأويل
باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن لا يلزم خروجهم عنها وحينئذ مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما
قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب كقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله
ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من
الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا يكون تلك الآيات عامة متناولة
ولذا له
وان سلمنا عمومها فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب
على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله
من شيء واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المرجئة ومذهب المرجئة على ما ظاهر
هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المخلد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق **المقصد السادس** في تقرير
مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله وعد به فيفي به من غير
وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه واما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب عدل منه لان الله مالك الكل ملكه
فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يعد مدحا عند العقلاء البحث الثاني اجمع
المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزات الانبياء ولم يهتدوا
او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اي تخليدهم في النار طائفة خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوة
الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فنائها واذا فنيت قوة الحياة وما يشبهها من الحس والحركة لم يبق احساس
فلا يتصور عذاب هذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة والجواب منع بنائها وقد مر فسادها مما يتمسك به في اثبات
ذلك الثاني من تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل والجواب ان هذا بناء على اعتبار شرط البنية

واعتدال

واعتدال المزاج في الحياة وهو ممنوع عندنا بل هي اي الحياة مجرد خلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا وتعلق في الحي بحيث لا تخرب
منها بنيته بالنار مع كونه متاذيا بها كما خلقها في السمندر مع عدم التأذي بها وهو حيوان ماواه النار والثالث منها ان النار
تجب افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فينتهي الحال بالآخرة الى عدمها لكونها متناهية وح تنفنى الاجزاء التي كانت
متماسكة بتلك الرطوبة فلا تبقى الحياة فلا يدوم العقاب والجواب افناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها
بقدرته وقد لا يفنيها ويفنيها ويخلق بدلها مثلها ولا يستحق الاجزاء فيدوم الحياة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري
هذا الذي ذكرنا من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح
له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص ما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب على تقصير
لا تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك كما يعلم بالضرورة من مخالفي الملة
من الدين ضرورة ادخلهم وقطع ان الكفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من
يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام
فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري البحث الثالث غير الكفار
من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه
فاما ان يكون ذلك اي رؤيته قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وهو المطلوب وهو حجة على
وعدم خلوده فيها **المقصد السابع** في الاحباط بين المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط
الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال الجمهور من المعتزلة والخوارج ان معصية اي كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان
من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد الله ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات
الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه
لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع انتهى وذهب المرجئة
الى ان العمل يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب
جميع الطاعات وان زادت عليها ثم ذهب الجبائي وابنه الى موازنة الكثرة في الحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت
عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت
الزلات بتمامها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات بتمامها من غير ان ينقص من عقاب
الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة او المعصية يسقط الماضي بالكلية ويسقط من الساقط بقدره وهو مذهب
ابنه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من
الطاعات اي السابقة بعض المعاصي الطارية من غير ان يسقط بعض المعاصي شيئا اصلا فان بقي له شيء من تلك الطاعات زائدا على
قدر المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال الذين من الطاعات السابقة بما يقع
من المعاصي الطارية اولى من العكس لان ابطال الاخر للمساوي لا الاخر بالعكس ههنا اولى لما مر ان الحسنة يجزي بعشر امثالها

والسيئة لا يجزى الا مثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر ويحبط من الراجح ما يساوى
مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح قد انحبط المرجوح على هذا الوجه الذى لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
ولما ابطلنا الاصل الذى هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبنى عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان
بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اى البهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الآخر فاما معا فيكون الشئ
موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما مستلزم لعدم الآخر فيلزم عدمهما حال وجودهما معا او لا معا بل بان يعدم احدهما
فيبطل الآخر بتقدم الآخر عليه فيعقل فيه انه يبطل لانه كان فاصلا عن العلية فيلزم حين صار معلولا فكيف يكون فاصلا عنها اذا صار معلولا
وعند تعادل كل واحد من العملين يبقى الآخر لاستحقاق الباقى من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكلام
والمنكر واحد كما لم يعدل فى المزاج اصم ثم نبه على ضعف ما اتفق المعتزلة اى الجبائيان واتباعهما عليه لا يتساوى الثواب والعقاب
اى لا يتساوى الطاعات والزلات ولا تساقطا اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التساوى من الثواب والعقاب بين مستحقا فيهما
اصم ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا ولو اسقطا معا فلا يكون فيه ثواب ولا عقاب فانه معين الجبائى وحملا
لان ابطال كل منهما للآخر اما معا او على التعاقب وكلاهما ممتنع لما عرفت وقد صار ابو هاشم ان العقل لا يدرك على امتناع التساوى اذ ما
من نسبة من مراتب الطاعات الا ويجوز ان يقع العمل على المعاصى ايضا بالعكس لكن السمع دل على رجحان العمل فى سقوطهما اصم لانه لا يكون
واحد من العملين يؤثر فى اسقاط الآخر كما مر واما استحالة بقائهما فالاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار
ولا اولى من الخلود فى احدهما او لا يتصور ان يقع احد الخلودين مع التساوى فى الموجب ثم ان متاخرى المعتزلة الجبائيين اتباعهما لما سلف
من لاحم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحكم باحباط المعصية بطاعة متساوية لهما تكون عدد يهم اولى
والجواب انه لا يجوز على مذهب من يساوى الطاعات والمعاصى ان يغلب احدهما على جانب الثواب فان الحسنة يجزى بعشر امثالها
والسيئة لا يجزى الا مثلها واحتج على مذهب المساوى والساقط معا انه يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب جميعا لتعاضل بالتوا
عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون اى من تساوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف
كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما نحن نقول به فيمن يعذب مدة ثم يخرج من جهة اخرى
ويدوم له الم ولذة لا تخلص له احدهما وجزء الاولى ولا يلزم ان يخلو عن جميعها المؤلم العقاب **المقصد الثامن**
فى ان الله يعفو عن الكبائر والاجماع منعقد على انه تعالى عفو وان عفوه ليس عن الكافر بل هو عن المؤمنين فقالت المعتزلة هو
عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا اعرفت من مذهبهم
وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب بعضها الا انه لا علم لنا الآن بشئ من هذين البعضين بعينه
وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب
على الذنب مع استحقاقه اى استحقاق العذاب لا يقولون به المعتزلة لانه اى يترتب الاستحقاق فى غير صورة النزاع اذ لا استحقاق
بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثانى الآيات الدالة عليه اى
على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر

معفور

مغفور بها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله
يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل ولا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه
آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة **المقصد التاسع** فى شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اجمعت الامة على ثبوت اصل
الشفاعة المقبولة له عليه السلام ولكن هى عندنا لاهل الكبائر من الامة فى اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر
من امتى وهو حديث صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنب المؤمنين فان القرينة السابقة
وهى ذكر الذنب وسابقته فى سياق حقيقة الايمان ان يكون المراد ذنب مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له فى اسقاط عقابه
عند قالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وهو
عام فى شفاعة النبى وغيره والجواب انه لا عموم له فى الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم عدم نفعها لغيرهم ولا فى الوقت
وقد يجاب بان الصحيح عدم قبولها ولا نفعها للنفس الناشئة بعد كونه فى سياق النفى فيكون عاما وان كانت واردة على سبب خاص
والامام الرازى قد صرح باوجه شبهات المعتزلة فى اثبات ما ادعوه والجواب عنها اجمالا ان يقال لا يمكن فى نفى الشفاعة لا بدان
يكون خاصة [illegible] فى الاشخاص والاوقات والاحوال او لنا انها لا بد ان يكون خاصة جمعا بينها وبين ما دل على اثبات الشفاعة وهو كل بعض ولا
فى جميع الاوقات والخاص مقدم على العام والترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة فى التفسير الكبير **المقصد العاشر**
فى التوبة وفيه مباحث الاول فى حقيقتها وهى فى اللغة الرجوع قال تعالى فتاب عليهم ليتوبوا اى رجع عليهم بالتفضل
والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفى الشرع الندم على معصية من حيث هى معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها
فقولنا الندم لما سلف من الحدث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا
من حيث هى معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل اى خفته وطيشه والاخلال بالمال والعرض لم يكن
تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرناه لانه كما ان النادم على الامر لا يكون الا كذلك وقد يرد فى الحديث
الندم توبة واعترض عليه بان الندم على فعل فى الماضى مع تركه فى الحال لا يستقبل هذا القدر العزم عليه ما ورد فى الحديث
محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا وقولنا بل الندم على المعصية من حيث هى معصية يستلزم ذلك العزم
كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه
وقد يقال ان قولنا اذا قدر يطرد لترك الفعل المستفاد من قولنا لا يعود وانما قيده لان العزم على ترك الفعل فى وقت ما
ممن لا يقدر على ذلك الفعل فى ذلك الوقت فائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته
وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير عروض القدرة وسوقها متصورة فى ذلك العزم من المسلوب ايضا وتوبته ما ورد به وقال الآمدى
حين قالوا انما لا ندم لكونه اهلا للعزم فى المستقبل اخرى اعماله اذا زنا ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على
ترك الفعل فى المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف
وقال ابو هاشم الزانى اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو ظاهر اذا تاب عن الزنا وغيره وهو فى مرض مخيف فان توبته
صحيحة عنده اى ابى هاشم وهو يرد البحث الثانى احكامها الاول الزانى المجبوب اى الذى زنا ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم

ان لا يعود اليه على بعض من العبرة فهل يكون في ذلك توبة منها او هو ثم ذهب اليه لا يحقق مع حقيقة العزم على عدم العمل في المستقبل اذ لا بد فيه من العلم بعدم العمل فيه قال به الآخرون بناء على انه يكفي لذلك تحقيقه بعض من العزم والملاحظ و هذا من المواقف واضح كما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام ان علمنا الا ليس لنا توبة المحبوب فمن تاب عن معصية بمرض مخيف يقبل ذلك منه لتحقق التوبة اذ لا يعتبر لانه ليس باختياره ما ذا له الخوف المشكور كالايمان عند اليأس وظهور المحبة الدالة عليه عن عقيب اجماعا والذي بعد الذي ذكره المص من توبة المريض المخوف مثل ما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما هو التالث من شرائط المعرفة فيها اي في التوبة لمن نوى الملة او طهارة المظالم فانه في الواجبات صحة التوبة عن الظلم الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي في شكله فانها ان يستدعي الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات دون عمد تابعه واجبة فيها اي في صحة التوبة امارة المظالم والخروج عنها بردّ المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك وهو اي كل واحد منها واجب آخر لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحته اي صحة ما اتى به موقوفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب صلاتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما ان لا يعاود اصلا فانه ماتاب عنه فلان التخصص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له الله تعالى تغلب القلوب من حال الى حال قال الآمدي التوبة مامور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته ان ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان النادم ادام الندم عنه ما يأتي بعينه كان ذلك الندم وحكم الباقي الى الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اي باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وسائر العبادات وان لا يكون بعد عدم استدامة الندم وتذكره ثانيا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومنها صحة التوبة ثم تذكر الذنب يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يأمرهم به وكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة انه اي التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة يجوز ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلافا للمعتزلة مبنى على ان الندم اذا كان لكونه قبيحا عم الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومه لها فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لا اذا لم يعلم ذلك وقت ولم يندم على ذنب آخر في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا لندم على قبائحه كلها الا اشتراكها في العلة المقتضية للندم وبعض الناس جمع الاوقات وادامها كذلك لم تصح لم يكن توبة ومذهب آخرين منهم انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون الآتي به صحيحا اي صحة بلا توقف على عزمه مع ان الفعل المقتضي للاتيان بالواجب كون الفعل حسنا واجبا فان قيل ان الجنس مختلف في الافعال ويتساوى ايضا اقتضائها على الاوقات فلنا مذهب الشيخ ان كل الاشاعرة واتفقوا ايضا في صحة التوبة الخامس انه اوجبوا قبول التوبة على الله تعالى على اصلهم الفاسد وقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وعدم بطلانه وانا اولى منهم وهو الذي يقبل التوبة عن عباده

فلا يدل على الوجوب بل هو الحطاء الذي يتولى ذلك سبيله وليس لاحد سواه ذلك السادس في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة يثاب عليها لانها مامور بها قال تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب ولكنه يقطع لجواز ان يكون رخصة وان تعبد نفيا للقنوط كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله وقوله لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه اي على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا فالآية وردت في حق الموتى فهو هو اي ما ذكر من الآية ذهب ابن الهذيل العلاف وبشر من المعتزلة الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا اذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمساءلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز التعذيب على الموتى من غير احياء خروج عن المعقول لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو اي وليس المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الآية الا اماتة قبل مفارقة القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه بعد مساءلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير والمراد بذكر الاحياء بين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين فيه بنحو هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر فان بعضهم ذكر الامور الماضية واما المحقق الثالثة اعني حياة الحشر فهي معلومة فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذا المفسرين ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء في القبر قال بالمساءلة والعذاب ايضا فقد ثبت الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحياء على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر ثم الآية لا تدل على الاحياء في القبر فمردود بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في اطوار النطفة وما ذكر قول شاذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين وايضا الاحاديث الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر من ان يحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد ومنها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستتر من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت لها اضلاعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر

غير ثابت من الاحاديث المشتملة بعضها على شياه لم تكن بعد وتثبيتها منكر اوكم اما ماخوذه من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه
اصح المسكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير
في فيها للجنة اي لا يذوقون وهم اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء موته
اخرى بعد المساءلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل
لو امكن ذوق الموتة الاولى في المستقبل لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا
للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر ولا يبعد ان ينفى بقوله الموتتان بحسب ما اول المعتد ايضا فهذا الذي
ذكروه من الكتاب والجواب عنه ومعارضة ما احتججنا به من الكتاب ... المعارضة قالوا انما نكل العمل ان الظواهر التي تمسكتم بها ان قلتم
تكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها له ... ولا ينبغي ان ... احتجاج بها ودليل مخالفتها
للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مساءلة والقول بهما مع عدم المشاهدة
سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت
وذرت اجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومساءلته وعذابه ضرورة وقد
تقدم الجواب المفصل عن مثله وهو انا لا نسلم في صورة المصلوب عدم الاحياء والمساءلة مع عدم المشاهدة
كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي عليه السلام جبرئيل عليه وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وكما
تقدم لا تعد في رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمساءلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصور
الاخرى فنحن نعلم بامثالها السابقة والمذكورة او بها مرادا وواحدا بانه لكمال قدرة البحث ... على اجزاء البدن الاصلية الحق وبالجملة
كما هو مذهب المعتزلة اعادة الحق الى الاجزاء المتفرقة وتعذيبها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة ... معلوم الانعدام
كالسلف بعد المقصد الثاني عشر في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود
وشهادة الاعضاء كلها حق ... اكثر الامة والمعتزلة في اثباتها وانكار بعضها ... من جوز ومنع لا ادعي
اخبار الصادق ... على المسلمين ... الكتاب ... الصراط على جهنم ...
وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وعن ثبت ذكر الصراط والميزان ... السؤال الاول
هو ... الحساب ... الاجماع على ... يوم القيامة يوم الحساب ... الاجماع ... الاية الدالة
على ثبوت الحساب قوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك ... قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم
وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون ... شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه ... على الحوض مع قوله ...
نظرها ذكرناه ... الكتاب ... السنة ... لاصحابه ... التحشير ... على الصراط وعلى الميزان ...
على الحوض ... الاحاديث ... الذي ... المشرك ولم يبق ...
من ... واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم ... جميع الخلائق المؤمن ... اكثر المعتزلة ... وقوله
الجبائي ... واما ... ذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر ... قالوا ... المشركون

من ... وصفه بانه ادق من الشعر واحد من السيف ... كما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه
لا يمكن عليه العبور عليه وان امكن العبور لهم كان مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة
... عن امور ... بامر ... الطريق ... المؤمنين ...
... كما في الحديث ... صفات ... منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح الهابة ومنهم
من يمر كالجواد ومنهم من يجوز ... ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة ... منهم من احاله
عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف ... الواجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن ... على ... العدل
والانصاف ... لا ... الاعمال اعراض ... فلا يمكن اعادتها وان امكن
اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يتصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر ... الوزن ... العلم ... معلومة
لله ... فلا فائدة ... والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي كيف توزن الاعمال
ان كتب الاعمال ... توزن ... العرض ... فلا فائدة ... قدم ... المرصد
الثالث في الاسماء الشرعية ... الكفر والمؤمن والكافر ... اسماء دينية شرعية
... الالفاظ ... الاحكام ... الايمان ... بين المؤمن والكافر
واسطة وفيه مقاصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف
وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما اخبرناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق وقال
فلان يؤمن بكذا اي يصدق به ويعترف به واما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام ففيه المذاهب التفاصيل المذكورة
وهو عندنا اعني اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ... على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة
التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة ... تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا ... في الشرع ... وقال جهم بن صفوان
الايمان هو المعرفة ... بالله ... جهم ... وما جاءت به الرسل ... عن بعض الفقهاء
وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ... وقال قوم انه اعمال
الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات بأسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة
البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك ... وقال السلف ... كمجاهد واصحاب الاثر كالمحدثين
كلهم انه مجموع هذه الثلاثة فهو تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ... الضبط وهذه المذاهب الثمانية
ان الايمان ... باجماع المسلمين ... عمل الجوارح ... اما عمل القلب ... على الوجهين او
التصديق المذكور ... واما عمل الجوارح ... اللسان ... او غيره ... عمل اللسان وهو ...
... واما عمل القلب والجوارح ... اما اللسان وحده او سائر الجوارح اي جميعها ... الضبط
... المذاهب ... على ما هو المختار ... الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان
ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ... الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب

وكونهما في الكتبهما بها وايده على سبيل السان لا مساغ الايمان عنهم ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على
دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت ان محله القلب وجب ان يكون عبارة عن
التصديق الذي هو من ضرورة المعهود وذلك لان الشارع انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان
في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لسبق للاذهان معناه ونقله بالتوقيف كما في نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهارهما نظرا
لكان هو ذلك اولى الناس جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات فدل
على التغاير وعلى ان العمل ليس في اخلاصه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث انه اي الايمان قرن بضد العمل الصالح
نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ونسبه اي مما دل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح
مفهوم قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم
ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فتعين ان الايمان ليس من عمل الجوارح ولا تركيبه فيكون من عمل القلب وذلك اما التصديق
واما المعرفة والثاني باطل لانه لا يصح لان الاصل الاسلام [illegible] بطلانه فان قيل لم لا يجعل نفس التصديق باللسان [illegible]
اذا ابهم النقل عن المعنى اللغوي وجب ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية قلنا اهل اللغة
لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى ما كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المنقطع
على ذلك المعنى [illegible] فاما اللغة نطقا فالتصديق معنى هذه اللفظة وهذه اللفظة دالة على معناها وانما كان
تصحب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي [illegible] الا اللسان [illegible] اي يؤيد ان الايمان
ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين قوله قالت الاعراب امنا
الاية بعد انتفى [illegible] التصديق اللساني ونفى للايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية بانه
تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله
فيحكمون بايمانه [illegible] الكلمتين فعلمنا ان الايمان ليس علما ولا عمل الجوارح بل عارضته بالاجماع على ان المنافق مع اقراره باللسان بلفظ
بالشهادتين [illegible] ومعارضته نحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحله ان [illegible] فانه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا
لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه تترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة
المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا اطلاع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف ظاهر فنيط به الاحكام الدنيوية وانما
النزاع فيما بينه وبين الله اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لم لا يجوز ان يكون من صدق
بقلبه ولم يتكلم بالكلمتين لعذر منعه من خرس ونحوه او لخوف من مخالف ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه
منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول ان فعل الواجبات هو الدين
والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة
واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما سلف من الواجبات بمعنى ذلك الذي امر به
دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان

فلان

فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وللاستثناء المسلمين
من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين [illegible] على معنى فما
وجدنا فيها [illegible] شيئا غير بيت من المسلمين [illegible] والمراد بالبيت اهل البيت [illegible] المستثنى منه
على وجه صحيح [illegible] فما وجدنا فيها [illegible] من المؤمنين الا [illegible] المستثنى من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان
والاسلام قلت لفظة كذلك [illegible] انه اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ المخلصين الى المذكور [illegible] واحد مذكر
ولا يصلح ان يكون اشارة الى الكثرة المؤنث فان [illegible] المذكور [illegible] مؤنث [illegible] جعل اشارة الى الاخلاص [illegible] بعد الذكر
ذكر [illegible] والفاظ [illegible] العقل [illegible] والذي [illegible] اي كونه اشارة الى الاخلاص [illegible] اللغة
على اصلها [illegible] كونه اشارة الى المذكور [illegible] لا مضى واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان
[illegible] الاول لو كان الايمان [illegible] غير الاسلام [illegible] الاسلام [illegible]
لا على [illegible] الاتحاد بين الاسلام والايمان [illegible] كون الاسلام [illegible]
[illegible] لان [illegible] الايمان [illegible] اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام [illegible] الاسلام [illegible]
[illegible] ولو اقتصر على منع كونه [illegible] على كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى [illegible] الاستثناء
[illegible] على [illegible] والمؤمن [illegible] الاسلام والايمان [illegible] الضاحك [illegible] على الباكي [illegible] الضحك
والبكاء [illegible] الثاني [illegible] قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس [illegible]
[illegible] تحويل القبلة [illegible] اضاعة صلوات [illegible] قلنا [illegible] التصديق [illegible] وجوب الصلوات [illegible]
[illegible] الى بيت المقدس [illegible] التصديق [illegible] الصلوات [illegible] عن [illegible] الاصلي [illegible]
ان المراد الصلوة [illegible] قاطع الطريق ليس بمؤمن [illegible]
[illegible] الايمان [illegible] ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيامة لقوله تعالى [illegible] في الاخرة عذاب عظيم [illegible]
في الاخرة عذاب النار [illegible] المذكور في الكتاب [illegible] على سبيل التصديق [illegible]
النار فقد اخزيته [illegible] على [illegible] قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى [illegible] لقوله
يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه [illegible] عدم الاخزاء [illegible] المؤمنين [illegible] مخصوص بالصحابة كما دل عليه لفظ معه
[illegible] الاسلام [illegible] ان يكون [illegible] الفرض
ان يكون المؤمن يخزى يوم القيامة [illegible] في النار [illegible] الخروج عنها الرابع نحو قوله [illegible] فهو مؤمن [illegible] الايمان
[illegible] على معنى ان هذه الاعمال ليست من شأن المؤمن [illegible] الايمان [illegible] المعنى
[illegible] لفظ الايمان عن معناه اللغوي [illegible] الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال [illegible] الايمان معارضة
بالاحاديث الدالة على انه اي من [illegible] مؤمن [illegible] الجنة حتى قال النبي عليه [illegible] في السؤال عنه وان زنى
وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين [illegible] الدال على بطلان مذهب الخصم وهي ثلثة الاول

الايمان

ولو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع
قلنا المؤمن من اتصف به في الحال او في الماضي ولا انه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات
ولان الشارع جعل الحكمي كالمحقق فالامر لم يكن كما ذكرناه ورد عليهم مسئلة الاعمال فان الساهي والغافل والنائم
في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا ان الحكمي كالمحقق الثابت من صدق ما جاء به النبي مع ذلك يسجد
للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اي يحكم بظاهره على انه ليس بمصدق
ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل
التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم الكفر في الظاهر
الثالث قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول
لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي يجوز اجتماعه مع الشرك
لان الشرك مناف للايمان اجماعا وهو الواجب لا انه ثابت فلا يكون ايمانا مع قوله فيجب حمله على الايمان اللغوي الثابت بالتصديق
ولو ببعض ما في الاية التصديق بجميع ما علم مجيئه به فالذين آمنوا بظاهرهم بالله والتصديق بالله اساس والشرك ادخله بوجوه
وصفاته المعتبرة بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في الاية هو التصديق لغة والشرع هو التصديق
بعد بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الاية محمول على معناه اللغوي واصطلح الامام الرازي
في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو يجامع الشرك والايمان الذي لا يجامع الشرك يجب ان يكون
مغايرا للتصديق ومن جاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان اعمال الواجبات لا تجامع الشرك والاعمال بالجامعة يدل على ان فعل
الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقدير يظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج الاخرون القائلون بان الايمان فعل الطاعات
بانها والعاملون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا
في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمعلوم يؤيد قول القائلين بان الايمان
هو العمل والتصديق مع الاقرار **المقصد الثاني** في ان الايمان هل يزيد وينقص ذهبت طائفة منهم ونفاه اخرون وقال الامام الرازي
وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا
يقبل التفاوت لما مر فانه ان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اي احتمال النقيض ولو باقصى وجه ينافي اليقين فلا يجامعه
والاعمال متعلقة بان جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجمع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا
هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول بحسب الذات
والثاني بحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا وقولكم الواجب اليقين
والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت فيه لذلك الاحتمال فقط ادعي انه يكون بالقوة والضعف بلا احتمال
للنقيض فيه ذلك الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقوله اي في ذلك الذي ذكرتموه

والنقصان

بدل

قسمان

تاج م

بلغ

تصحيح في سمعنا ان ذلك المساواة والقول ابراهيم عليه ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق المعنى للزيادة كما سلف تقريره
والثاني الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من
هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما بحسب المتعلق
ان يعلم التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان افراد ما
جاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق
المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية يقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص كقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته
زادتهم ايمانا دالة على قبوله اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ارتضاه وكذا ليطمئن قلبي دال على
قبوله لهما بالوجه الاول **المقصد الثالث** في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم
في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فقيل فشد الزنار ونحوه وعن لبس الغيار بالاختيار لا يكون كفرا اذا كان مصدقا في الكل وهو باطل
اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه
شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين
لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا والامر بخلافه لانا نقول لهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل
ايمان الصبي تابعا لايمان ابويه وهو اي الكفر عند كل طائفة مقابل ما فسرت به الايمان كما يشهد به قبالة التفسير به وقيل الايمان
معرفة الله فالكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية
لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلاثة منها ما يدل على الجهل بالله
ووحدته وما يجري مجراه كالجهل برسالة النبي كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكتكذيب
الرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك فهو فسق يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اي الكفر والايمان على
معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لسانا وما انصف من اعماله الصالحة ولا بالايمان بانتفاء عموم التصديق بل يحكم عليه بالفسق
ونعبر عنها اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث
القول بهذه المنزلة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اي ما لا يخرج لكشف العورة والسفه ويسمى الصغائر
ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وستزيده اي ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بيانا
في المقصد الذي يتلوه ثم ترتيب في تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اولا والثاني اما
معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار
وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم اما عن عناد وعناده باطل اجماعا
واما عن اجتهاد فلا تعتبر للجاحظ والعنبري على انه معذور وعناده غير مخلد ومن عرف انه مخالف للاجماع من قبلهما والاول
وهو المعترف بنبوته عليه اما مخطئ في اصل من المسائل الاصلية وسنبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر ولا يكون مخطئا
في عقائده المعلومة بالضرورة من الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ما نافوا عن تقليد وهو مختلف فيه ومن قال انه

بعد الاعتقاد التقليدي فلان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باسلام من لم يتبلغ منه ذلك مع ان الاكثر وقع منه [illegible]
فلان التصديق بالنبوة متضمن للعلم بالمعجزة ودلالته اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي متضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله
وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يتمكن من تنقيح الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا
في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا
ونعلم ان الاكثرين الذين حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي [illegible]
محضا **المقصد الرابع** في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم ما في مسئلة حقيقة الايمان
وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبههم ذهبت الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه
لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل
من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كافر قلنا الموصولات
لم توضع للعموم بل هي للجنس يحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او نقول
المراد بما انزل الله هو التوراة بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور فيكون الحكم بها مختص باليهود فيلزم ان يكونوا
كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول به الوجه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل من
يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر
لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو مردود قطعا اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب [illegible]
ذلك الحصر وكذا قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية فانه
قوله ذلك جزيناهم بما كفروا اما المعنى وهل يجازى مثل هذا الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص
بالكافر الثالث قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين جعل تارك الحج كافرا قلنا المراد من
جحد وجوبه وانكر كفرا الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل
على انحصار العذاب في المكذب فهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب فاذن هو مكذب [illegible] قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص
للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله [illegible]
لكن [illegible] الخامس قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه
يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها قلنا
تعالى ذكر نارا خاصة هي التي تتلظى [illegible] نارا منكرة فلعل تلك النار الموصوفة بالتلظي مخصوصة [illegible] الا الكافر
السادس قوله تعالى فاما من خفت موازينه [illegible] فنقول الفاسق ممن خفت موازينه
لغلبة سيئاته وكل من خفت موازينه فهو مكذب [illegible] وكل مكذب كافر قلنا لا نسلم ان الفاسق [illegible] لا طاعات
له [illegible] ممن خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم
والفاسق ممن وجهه مسودة بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه يوم القيامة والآية لا تقتضي

ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب الكبيرة
من اصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشأمة فدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو
مكذب كافر قلنا لا نسلم ما ذكرتم من معنى الآية من باب ايهام العكس فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة
وذلك لا ينعكس كليا [illegible] الزاني والسارق المصدق [illegible] ضروريات الدين
فانهما من اصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر الفسق
في الكفر والصحيح [illegible] كل فاسق كافر قلنا الحصر الذي ذكرتم ممنوع لكونه مستفادا
من اللام [illegible] فاسق لغة [illegible] لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر ولا يخص الفاسق مطلقا
بمن كفر [illegible] بل المخصص به الفاسق الكامل [illegible] قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق
آيس من روح الله [illegible] الحادي عشر قوله تعالى انك من تدخل
النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة
وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له
عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل فيلزم انحصار افراده
في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا الثاني عشر قوله تعالى واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه
الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه [illegible] فيكون كافرا
قلنا [illegible] كتابه بيمينه ومن [illegible] كتابه بشماله لا دلالة على عدم القسم الثالث
او يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه [illegible] ان المخصص اي ان سلمنا
لا انحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل
القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به [illegible] الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على
نفسه [illegible] لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم
كافرون قلنا [illegible] حيث اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى
اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين [illegible] الظالمين [illegible] مخصصة فلا يلزم تكفير
كل ظالم الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار الآية [illegible] كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل
لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا [illegible] واما الذين فسقوا باقيا
على عمومه [illegible] كل فاسق مكذب [illegible] الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما
سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين [illegible] ان الفاسق مجرم
يدخل النار قلنا [illegible] السادس
قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا [illegible] الى الجنة [illegible]

في الجواب عنه مسئلة وجوب ذكره وقضيته لا تدل على عدم ما لك السابع عشر قوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا
فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلت الآحاد لا تعارض الاجماع المنعقد
قبل حدوث المخالف الثامن عشر ولا بد انه عدل او ضد اذ لا واسطة بينهما ولا انه الايمان فتعين الفسق كفر
قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض ضدان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين الايمان والكفر واسطة
واسطة احتج من زعم انه اي مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول قوله عليه السلام آية المنافق ثلاث اذا
وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر اذ لا نزاع في ان من وعد ان يخلع خلعة نفيسة ثم اخلفه
لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت ملكة لشخص كانت
علامة للنفاق واما بدون ان تكون ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا
وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اجماعا على ان العلامة الدالة على شيء لا يلزم ان تكون نقيضه لكن معه يجوز ان
تختلف الدلالة عنها الثاني انه لو اخبر من يعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيه فاذا راى ذلك
ثم ادخل يده علم انه قال لا عن اعتقاد وكذا الحال فيمن يرتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب
لانها آجلة وغير محققة اذ يمكن التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس بمؤمن لما مر من
ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافر للاجماع لانهم اي الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد
في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر
لا يعامل معه كذلك وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان
وقضاء قاض لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بالزنا وان كذب فهو كافر بالقذف والمحصنة فكانت البينونة
على التقديرين مع
واجبة قلنا هو مؤمن لما مر في الكلام في بيان حقيقة الايمان الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو
الى مذهبه بعد ان فسقه معلوم وفاقا واما ما يختلف فيه اي الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه
مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا ندعي انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله من الامة
بل قد اجمع من قبله على انه اي المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين
فيكون باطلا بلا اشتباه المقصد الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه
لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم
صلى الله عليه وسلم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم
ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا
الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه لم يكفر
احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا فكفروا
الاصحاب في امور منها [illegible] بعضها فعارضهم بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى ستطلع عليه وقد كفر المجسمة مخالفوهم

وكفروهم

من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا والذي نقوله على ما هو المختار عندنا
وهو انه لا نكفر احدا من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل العبد
او غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا اولا لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا
الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة
الاسلام اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث
شيء منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها
لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه
عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا الى رسول الله عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين
بانه عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد
كلها وانه موجد لها باسرها والقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه
ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف بالعلم بها اي بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجمالا فلم يبحث عنهما
قال الامام الرازي لا شك ان الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل
بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ورأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء
والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لا ان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله
واختياره ضرورية وكذا دلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية عادية واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت
ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها محكمة واضحة فلا يلزم البحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الظهور
والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يحتمل المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد
منهما يدعي ان التأويل للظاهر بمذهبه اولى ولا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام ولا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه
خطر عظيم ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة بعضا ونقتصر فيها على سبيل التفصيل وفيه بحثان الاول كفرت
المعتزلة في امور الاول نفي الصفات اي حقيقة الله واثبات موجودة اعني هذه الصفات كما انه التي هي العلم والقدرة والحيوة
ونظائرها فقالوا منكره اي منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد
من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به
من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل ببعض الصفات
قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من بعض صفاتها وكذا الحال في معرفة البقاء وبعض [illegible] فانهم
اختلفوا انه منها الثاني من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر
على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه
وجعلوا العبد غير قادر على فعله بعد [illegible] اثبات الشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا الشريك لا تقدر احدهما

على مقدوره الآخر واما ثانيا فلان الاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يثبتهم على الايمان ويجنبهم
عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون هو فعل الله من اللطف بما امكن له وجوبا عليه واما نفس الايمان فليس من فعله حتى يطلب
من العباد كالكفر فلا معنى لذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على مثل فعل الشيطان
بل كفروا بقولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في وجوده الى الاستعانة بالملائكة
وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع
الذي زعموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس من مذهبهم بل غاية الامر انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر الثالث
قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد ... او المراد بالمخلوق هو
المختلق اي المفترى قال الله تعالى ان هذا الا اختلاق وتخلقون افكا اي تفترونه فهو كفر بلا خلاف ولا نزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه
حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه
حيث يعتقدون انه قد يشاء الله ولا يكون وقد يكون ولا يشاء قلنا منع الاجماع وعلى تقدير ثبوته منع كون مخالفته
كفرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء اي ثابت متقرر في الازل فانه صريح في قدم العالم قلنا لا سيما نفاة الاحوال
الذين لا يقولون بالواسطة لانه عندهم وجوده بعين ثبوته في الاحوال ملزمة القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت
الذوات عندهم حاصلة في الازل فلا محالة كانت موجودة فيها كذوات الممكنات موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا
وهذا اشنع من القول بوجود الحيثي العدمية المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم مما ذهبوا اليه
والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مر السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكرها كافر لانه
قال انهم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى نهاية الشيء وذلك ممتنع في حقه تعالى فلا بد من
في الآية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى الثواب الثاني
من مسالك الايجاب بكفر المعتزلة الاصحاب بامور الاول ان القائلين بكون العبد فاعلا للفعل لا يمكنهم اثبات الصانع اذ طريقه
قياس الغائب على الشاهد اي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على احتياج افعالنا في حدوثها
الينا فلو لم نحتج في حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به يستلزم ابطال اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا لنا طرق
الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصر في القياس المذكور اذ قد يفتقر في اثبات الصانع وجوه اخرى لا احتياج فيها الى
قياس اي هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبة فعل العبد الى القدرة لا يلزمه كونه فاعلا للقبائح جاز اظهار المعجز
على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه فلا يبقى المعجزة دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب
عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه مما مر انه لا
قبح بالنسبة اليه بل الافعال كلها بالنسبة اليه سواء ومن ان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا
الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات على ما مر في بحث كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قولهم
بقدماء متعددة وقد كفرت النصارى بالقول بقدماء ثلثة فكيف الثمانية او السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه

في مباحث الصفات الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع من الحروف قطعا اذ هو مركب من الاجزاء
في الوجود معا لا يتقدم البعض منه على البعض وهو خلاف المشاهد قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام اذ الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله
على رايكم حادثة بلا شبهة فما يتكلم به حروف واصوات اخرى فما نسمعه ليس كلام الله فيلزمكم الكفر ايضا لانكم الآن تقولون
ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث
من ابحاث التكفير في كفر المجسمة لوجوه الاول ان تجسيمهم جهل به وعدم حجابه وهو ان الجهل بالله تعالى من بعض الوجوه
لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كالعابد للصنم قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق
الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاءت به الشرع على تأويل وارد من باب التأويل فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير
الله حقيقة الثالث كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا انهم جعلوا غير الله الها فيلزم الشرك
وهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتم ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله
ما لا يجوز عليه ولم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا السابع من تلك الابحاث في كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول
ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث
اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء
ما اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولانهم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم
تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا
يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم
تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض
تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هؤلاء اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا
يلزم كفرهم الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اي بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة
على ان انكار الآحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاده انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني
فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء
كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله
غير الله سبحانه او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او الى ذمه او استخفافه
او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية والى الاشارة بقوله وسنشير لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس
حقيقة اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب والله تعالى الموفق لتحقيق الحق

المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا
من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا
اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد الاول في وجوب

البشاره
البشارة
اجمعت
باء بالاثم

نصب الامام لا يبعد عن مذهبنا اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص
فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل
ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة
بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد
اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في ان
نصب الامام واجب ام لا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا
وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية
لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة
والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفة الله وصفاته على يد من يهديه لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج
لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن
دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا ان نقول
اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما سبق من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في شيء
واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع
خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته عليه السلام الا ان محمدا قد مات ولا بد
لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى
سقيفة بني ساعدة وتركوا اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق
ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر من زماننا هذا من نصب امام متبع
في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي
اليه قلنا استغني عن نقله بالاجماع فلا يتوفر الدواعي او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي
لا يمكن معرفتها الا للمشاهد والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام الثاني من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر
مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب بيانه ان مقصود الشارع بما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات
واظهار شعائر الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام
يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الاراء وما بينهم من الشحناء
قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن
القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه
تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول
نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة

واجب على العباد ادا اوردوا على اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما يقارب الضرورة [illegible]

وفيه اضرار بالنفس وانه منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه اي بيان ان فيه اضرارا من ثلاثة اوجه الاول
تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهوى اليه وفيما لا يهوى اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه
بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا
يجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة
ادعاه في عزله المحاربة قلنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع
الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول
لو توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية مما بعث عليه طباعهم واديانهم لا حاجة لهم الى
نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه اي على ما ذكرنا من عدم الحاجة اليه انتظام احوال العربان في البوادي
الخارجين عن حكم السلطان الثاني لا انتفاع بالامام ما لم يكن بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في
كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا اصلا الثالث للامامة شروط قلما
توجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اي الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره وان لم يقيموه اي وان تركوا نصبه
الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام مستلزم لاحد الامرين المستحيلين سمعا والجواب عن الاول انه وان كان
ممكنا عقلا فممتنع عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان في البوادي
كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ على سنة ولا فرض فهذا حتى امرهم في دينهم
ودنياهم وليس تشوقهم اي تطلعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا مما يغني عن بيان السلطان عليهم ولذلك
قيل ما يزع السلطان اي يكفه اكثر مما يزع القرآن وميل الناس الى السيف والسنان يعملان ما لا يعمل البرهان والجواب
عن الثاني انه لا انتفاع بالامام بالوصول اليه فقط بل وبكونه ناصبا يوصل احكامه وسياسته اليهم ونصبه
من يرجعون اليه عن الثالث ان تركهم لنصبه للعجز وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب وانما يجب عليهم ذلك بالقدرة
اما الوجوب اذا وجد الجامع لشرطها فلا يجد وجد ذلك التركيب قال الموجبون لنصب الامام على الانام عقلا انه حصل
دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذا دفع المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات الملحوظة المندرجة
تحت اصل قطعي الحكم يجب اثباتها وذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه فيظن ان هذا
الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا
الحائط ساقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب الانتقال عنه والجواب منع حكم العقل بالوجوب في احواله بل هو لا
يستفاد الا من الشرع احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد
عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر
قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم
من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف

الى البصيرة مع الاخفاء يترتب اساس الصلاح ويسد باب الفساد والذي هو لطف لا يوجب عليه ولا الزم
كونهم في زماننا هذا تاركا للواجب ثم يوجع حجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء
مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص ويصلح هذا دون الآخر فيقع التشاجر والتناجر والتجربة شاهدة بذلك فيغر ان
اختار الامة نصب امير او رئيس يستقل بامورهم ويسوس جيوشهم ويحمي حوزتهم كان ذلك من غير ان يحتج بتركه حرج
في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام اول منها على عدم وجوبه والجواب انه ان اريد اجتماع
ويصبه بذلك فان توقع تحقيق عند ما نصب الاعلم فان تساووا فالاورع وان تساووا فالاسن وبذلك يندفع الفتنة والتخاصم
واما الفارقون اي المفضلون بين حالتي الامارة بهم اي نصب الامام حال الفتنة يزيدها اذ يأبى المتغلبون عن طاعته
فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام وقالوا امارة بين حال الامن والانقياد
من الناس لا حاجة اليه واما عند الخوف وظهور الفتن فاجتماع اي عبارة الكتاب يستاو ذكر المذاهب الا ان ادله على ان
القائل بالفصل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارة الابكار والنهاية **المقصد الثاني** في شروط الامامة الجمهور
على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية
مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع
المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو رأي وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور
الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي ان عليا وقف
عند انهزام المسلمين في الصف قائلا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب لا يهوله اقامة الحدود وضرب الرقاب
وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلاث لانها لا توجد الآن مجتمعة والاولى نوجز كما امارات يجب نصب فاقدها
فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب فاقدها فيكون تكليفا بما لا يطاق ولا يجب الامرة ولا ذاك
ومن يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون
عدلا في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية
والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة
ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم فهذه الصفات الثماني او الخمس شروط معتبرة
في الامامة بالاجماع على الاولى وفيه اي ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا ملتفت اليه وما تمسك به فمردود وفاقنا
نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه وههنا صفات اخر في اشتراطها
خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائية ونفته الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله ع الائمة من قريش
ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة
بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا اي النافون على اشتراطها
بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث

فمن

فيمن اراد الامارة لا يجعله اميرا على سرية او غيرها كما يجب ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض وعملا بالاجماع او نقول انه
مبالغة على سبيل الفرض وقد دل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه
الشيعة الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابعة ظهور
المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة وبطلان هذه الثلاثة واشتراطها في الامامة انا نذرك
عن ابي بكر علي خلافه اي بكر وكونه اماما حقا ولا يحت شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا منتف في الاخرين لا يحتاج
الى اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية وبطلانه بانا نذكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته
احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام انما هي للتعليم اي ليعلم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه
الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين لاحتمال خطائه فيما علم واما لجواز الخطا على غيره في الاحكام
كما ذهب اليه الامامية فلو جاز الخطا عليه لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة
اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين جوابا لابراهيم حين
طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب منع ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية
مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح **المقصد الثالث** فيما يثبت به الامامة قال الشيعة يجب وصول الامامة
وجميع شرائطها الا بالنص اماما بالابد في ذلك من امام آخر وايهما ثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع ويثبت ايضا
ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي اكثرهم فانهم قالوا لا طريق
الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول انها نيابة
الله والرسول فلا يثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة لا عن الله ورسوله قلنا لا نسلم ذلك
اي اختيار اهل البيعة للامام دليل النيابة عن الله ورسوله في ضيائه علامة لحكمهما بها اي ثبوت النيابة كما ان الامارات علامات الاحكام
ولخصمنا ان البيعة ليس عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام
الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصح تصرفهم عليهم واختيارهم حجة على من عداهم يعني انهم لا يملكون التصرف
في انفسهم في امور المسلمين دون غيرهم كيف يملكون على غيرهم شخصا آخر ينفذ فيهم قلنا لما كان يعلم وبيعتهم امارة
منصوبة من جهة الله ورسوله الدال على حكمهما بامامة من بويع سقط هذا الكلام اذ لا يصح بيعتهم حجة على المسلمين
يجب عليهم اتباعها وانتقض ما ذكرتم بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على
حكم الله الذي يجب اتباعه وان كانا لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه بل ان الشاهد ليس له ان يتصرف
في المدعى عليه مع انه يجعل القاضي منفذا بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي
مستحقا له بحكم الثالث ان القضاء وكذا الحسبة امر جزئي لا ينعقد بالبيعة بخلاف سنه وان سلم عدم انعقاده بها
فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح
المنوطة به ودفعا للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة اذ ربما بايع

اقوام على بيعة تلك واحدا او بلاد متفرقة وبويع على كل قوم منهم ان الامام الذي لخسارة او نحو من غيره فيوقع ذلك الى الفتنة
ونحو نفعه ضررا وجوابه انا نعلم ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارض ضرران وجب دفع
اعظمهما الخامس في صوره تم واساس مظنتها ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث يكون كلها
حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا تثبت الامامة ببيعتهم
وعرفت جوابهما اي جواب الرابع كما مر بيانه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة على حكم الله يعمل بها عند ظهورها صح
البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل
والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف
في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة
محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر
وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن
اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي على الاكتفاء
بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب ان يكون ذلك العقد
من واحد واثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه لو لم
يشترط البينة العادلة لوجبت المخاصمة والعقد سرا واذا اشترطت البينة فلا بد ان يكون ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر
من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية يجتهد فيها ويعمل بما ادى اليه الاجتهاد ثم اذا اتفق التعدد في بلد
او بلاد تفحص عن المتقدم فامضي ولو اصر الآخر فهو من البغاة يحارب حتى يفيء الى امر الله وان لم يمكن معرفة ذلك
معية او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين في صقع
اي جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام اما في متسعها اي اما العقد لامامين في صقع
متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف فيه وللامة خلع الامام وعزله لسبب يوجبه
مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها
وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين
فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام يجب طاعته فلذلك جوزوا تعدد
الائمة في صقع متسع الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك انهم جعلوا الدعوة طريقا
لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة
وهي ان يباين الظلمة من هو اهل للامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد
في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان الآخران فمعظم الامامية انكروا صحتها والمعتزلة والخوارج
والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار طريق ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولنا انهم

من العقل او السمع

اجماع

رضوان الله عليهم اجمعين

الحق

المؤمنين

تذنيب صح

على ذلك سوى الجبائي **المقصد الرابع** في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر
رضي الله عنه وعند الشيعة علي رضي الله عنه لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص
فلم يوجد لما سيأتي واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر رضي الله عنه اتفاقا من الامة الثاني ان الاجماع منعقد على حقية
امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلي وعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان
العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة
والشيعة يوجبونها في الامام ويجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا نسلم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر لانا نقول
علي في غاية الشجاعة والصلابة في الامور الدينية وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي
رسول الله وولداه والعباس مع علو منصبه عمه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع
عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة
ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت
الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما روي من قوله عليه السلام الائمة من قريش فلو كان لعلي امامة
علي نص جلي كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم اي عند الشيعة
شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فانى يتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي
يدور على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا واما ما سنذكره وكذا العباس
فتعينت امامة علي والجواب منع وجوب العصمة كما تقدم ثانيها ان البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة
ابي بكر انما تستند اليها اتفاقا والجواب منع ذلك بل البيعة طريق صحيح لاثبات الامامة ثالثها ان عليا افضل الخلائق
بعد رسول الله ولا تجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل وسيأتي ذلك مع رده وجوابه رابعها نفي اهلية الامامة عن
ابي بكر بوجوه الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى
والكافرون هم الظالمون فغصبه الظلم الكامل الكافر وايضا فقد منع ابو بكر فاطمة ارثها من فدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي عليه السلام
ومات عنها وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم فلها النصف قيل ان فاطمة معصومة لقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت مع ... في تفسير المعظم وجب ... في عصمتهم الرجس والكلام لا في انتفاء
بعضهم شاركهم فيه غيرهم ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني انه عليه معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقة في
دعواها الارث لان الكذب عمدا رجس مناف للعصمة وكذا الخطأ فيه قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان ابو بكر
مستجمعا لها بدلالة كتب السير والتواريخ ولا نم كونه ظالما قوله كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه
حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن بعد البعثة واصلح حاله لا يكون
ظالما قوله خالف الآية في منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة فان قيل الا ... من باب حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن باب ترجيحه على الآية قلنا

حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا الى بيانه هيهنا لانه رضي الله عنه كان رجلا عالما باجمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده
في سنده وبعلم انه دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها بالنسبة الى من بعده فصار عنده دليلا
قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث ولم تكن فاطمة معصومة فلا حاجة لان اهل البيت متناول الازواج وافتراء وكما
رواه الضحاك فانه نقل عن النبي عليه السلام وقال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس ليعم حفص الله
بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وحمزة وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين
بالاتفاق وقد علم بقضية سنى بجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وانه عصمة التي بعد عصمتها لا يقبل الا الصفات مساواة
البعض بالجملة في جميع الاحكام بل قبل المراد انها بضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه عليه السلام نحلها
اي اعطاها فدك نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلت
اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة الولد لا تقبل للاصل ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا كانا صغيرين في
ذلك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل وامرأتان ولعله لم ير الحكم بشاهد
ويمين كما هو مذهب كثير من العلماء وانهم قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير مقبولة الثامن من الوجوه
الدالة على عدم اهليته للامامة انه لم يوله النبي عليه السلام شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة
مع كثرة خلافته وحين بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال
لا يبلغ عني الا رجل مني ومن لا يكون اهلا للتبليغ ذلك كيف يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الامة قلنا لانسلم
انه لم يوله شيئا فانه امره على الحج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه
الذي توفي فيه واما بعث علي بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود ونقضها ان يتولاه الرجل
بنفسه او احد من بني عمه ولهذا بعث عليا ولم يعزله عن الصلوة وكذب في ما نقلوا وفي مختلف الروايات
الصحيحة ما يدل على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف
عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عليه عن الخروج امر ابا بكر
ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل خلف
احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي
لهم في مرضه الذي توفي فيه حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي عليه ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان
وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فهممنا ان نفتتن من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي خارج الى الصلوة
فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر فتوفي من يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم نقدر عليه حتى مات وانما
روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة ان رسول الله امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة
فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر

اي سكينة وهي ما كان في وقت تعد الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة عالما بجميع الاحكام كما تقرر
ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول النبي لا تعذبوا بعذاب الله وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال
لجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجعي حتى اسأل الناس فاخبره بان رسول الله اعطاها
السدس قلنا لا نسلم انه يشترط كون الامام عالما بجميع الاحكام بل الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عنده
اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتامل وانه اي ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول
مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح واما
قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رأه في المرة الثالثة من السرقة وهو رأي الاكثر من العلماء وتوقفه في مسئلة الجدة
ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة
عمر مع انه حميمه وناصره وولي العهد اي عهد الامامة من قبله ذمه حيث شنع عليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطبة الناس
فقال ان بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها وانكر عمر عليه اي على ابي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حين قتل مالك بن نويرة وهو مسلم
طمعا في امرأته لجمالها ولذلك تزوج زوجته من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا
شهره الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به وقال عمر في ذم ما نص بيعة ابي بكر كانت
فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وقال نستقيل الله من الذي اذنب الباردة فان عمر مع كمال عقله وفرط
حزمه حتى بلغ حقه ... من لا يخرج ... وقد كان امامه بهذا الحال ... في ابي بكر فدح
في امامته كيف يصحح وكذا في انكاره قتل خالدا او عدم قتل من انكار المجتهد بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه
نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة النبي وخاطب خالدا بانه مات صاحبكم يعلم خاتم
تصوره انه ليس صاحبا له فيستيقن ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قبل انقضاء عدتها الا انها كانت محبوسة عنده
واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثله بلا استشارة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا تقدمن
على احد حتى في امورنا هذه وسلمت الامة لها تبعة مع انه تحملها ... الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء
صلاحيته للامامة لا تعارض الاجماع على امامته المسلمين للاجماع على اهليته للامامة وخامسها اي خامس الامور التي
عليها مدار كلامهم في اثبات امامته علي ادعاء النص على امامته علي اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فقالوا انه علم بلطف وعنا
وجوه نص جلي وارشاد ... الاول ان عادة الرسول تقتضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم وحال
حضوره كما كان يستخلف في المدينة عند توجهه للغزوات لا يخل به كما لبته ولا يترك اهل البلد فوضى اي متساوين لا رئيس
لهم فكيف يجوز ان يخل الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها ولا امام بعده ... منها طم
والثاني شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال انا انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم في امر حقير كقضاء الحاجة
وكانوا احبابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم بعده معاشا ومعادا وليس لنا ان نصح حو ابي بكر والعباس ...
لكون ... على الجواب انه لما علم النبي عليه ان الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به ... وذلك لعدم الحاجة اليه

كما انه صلى الله عليه وسلم لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين
واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا اذ لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة اذ هو مما توفر الدواعي الى نقله
والنص لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه
خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر في علي وهم من قوم لا يعصون
خبر الواحد في ترك الامامة وشانهم في الصلابة في الدين ما تشهد به كتب السير من بذل الاموال والانفس ومهاجرة الاهل والوطن
وقتل الاولاد والآباء والاقارب في نصرة الدين ولم يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل لا يقول احد منهم عند
طول النزاع في امر الامامة ما بالكم تنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم انه احتج عليهم بذلك فلم يقبلوه
كان ذلك النزاع مباهتة ومنكرا للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشانه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب
فمن وجهين الاول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله الآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء
اذ يجوز ان يقال اولى في كذا ومنها اي ومن الامور التي تعمها الآية الامامة والخلافة وعلي من اولي الارحام دون ابي بكر
والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال بعضهم اولى ببعض اما من جهة الخلافة او الارث
او العطف والشفقة او غير ذلك من المحتملات فلا يكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط ونحرره انها مطلقة
فاذا استثني كان بعض الكلام اولى من كل الوجوه والاكثر [...] على اطلاقها الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون الولي اما المتصرف اي الاولى والاحق بالتصرف
كولي الصبي والمرأة واما المحب والناصر [...] لا اشتراك لفظ الولي [...] واللغة [...] والناصر غير مراد
في هذه الآية لعموم النصرة والمحبة في كل المؤمنين لقوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب
بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام
وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل
فاعطاه خاتمه فنزلت الآية ولا اجماع على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد فيكون الآية نصا في امامته والجواب
ان المراد هو الناصر والا لا ينتظم الآية على امامته وكونه اولى بالتصرف حال الحياة [...] والاشهر [...] لانه لا يكون
في صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه [...] لا ينافي شموله لغيره من [...] فمن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة لان ذكر
اي حمل الولي في الآية على الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود
والنصارى بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحق بالتصرف وغير مناسب لما بعدها
وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون
التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام واما السنة فمن وجهين الاول خبر الغدير وهو انه
عليه السلام لما جمع الناس بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد
عليها وقال الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه

اولياء

وبهذا

وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى لتطابق مقدمة الحديث [...] لانه اي
لفظ المولى يقال للمعتق والمعتوق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والثلاثة الاولى غير مرادة ههنا قطعا
فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب لان النبي عليه السلام لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر مع
ان كل احد يعلم من دينه عليه السلام وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فيتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اي
المعاني المذكورة مشتركة [...] فيجب الحمل عليها وحمل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي والجواب
منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة كيف وقد لم ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم
والواقدي وقد طعن بعضهم فيه كابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث فان عليا لم يكن
يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن [...] هذا ان [...] في صحة الحديث [...] يروي هكذا الغدير بل علي او استخلفه
وقال قال عليه السلام ان هذا الحديث صحيح [...] ولم يرووا صدر الحديث وهو الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك
بها على ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله وانصر من نصره الى آخره ولان مفعل بمعنى
افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال بعده وبئس المصير
وقد قيل المراد بهما اسم الناصر ليكون مناسبا بمعنى النصر على طريقة [...] الجمع [...] ولو سلم استعمال الاسم [...]
على ان المولى ليس بمعنى الاولى فلان الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال الله ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه فان المراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف
فيه ويقول التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف
في امرنا ولصحة الاستفسار اذ يجوز ان يقال اي شيء هو اولى في نصرته او محبته او التصرف فيه ولصحة التقسيم
بان يقال يكون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه ولا يدل الحديث على امامته
الثاني من وجهي السنة قوله عليه السلام لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي صلى الله عليه
وسلم اذ لولا ذلك اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهارون من موسى استحقاقه للقيام
مقامه بعد وفاته لو عاش هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي فلا يعني
للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه ولان انتفاء
عزله موجب النقيصة والتنزه عنه [...] وذلك غير جائز على الانبياء واذا لم يكن القيام مقام موسى كان له كحكم المنزلة في النبوة واسع
بهما لم يصح الاستثناء قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث صحيح ان من جملة منازل هارون بالنسبة الى
موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة
في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل باقصى ما امكن والجواب منع صحة الحديث
كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد او نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد

الاول

الخليف صاحب الخلف [illegible]

حازم

لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون غيره
من كذا وان يقال هو اولى الرجلين او
الرجال دون من ولي الرجلين او الرجال
وان سلم ان المولى بمعنى الاولى [...]

الشركة

استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لا استخلافه على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة
تبوك كما ان هارون خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام استخلافه بعد وفاته فان قوله اخلفني
لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون حينئذ عدم دوامه بعد وفات موسى لقصور
دلالة اللفظ عن استخلافه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزلا او استقلالا بحسب اعلى وهو
الاستقلال بالنبوة منفرا اعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل
منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين بل انما يكون منفرا لو عزل عن خلافة موسى بغيره وهاهنا صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف
عن الله وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلفا لموسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر وكذا اي وان نوقض الحديث
مع المنازل كلها كان عاما مخصوصا لان من منازل هارون كونه اخا نسبيا ونبيا والعام المخصوص ليس بحجة في الباقي او حجة
ضعيفة لو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا وقال لم هارون بعد وفاة موسى لنبوته
لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفى النبوة هاهنا فالاستخلاف كون علي نائبا فلزم [illegible] الذي جوابه
الطاعة [illegible] الثالث من وجوه السنة قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين [illegible] الجواب منع صحة
الحديث القاطع [illegible] الدال على عموم النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني [illegible]
وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه
النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه الاول
قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم
دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة واقل الجمع ثلاثة [illegible] فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين
ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة [illegible] الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب
ستدعون الى قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمد [illegible]
المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل [illegible] الآية انهم لا يتبعونه ابدا [illegible]
الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حياته ولا علي [illegible] في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام
بل لطلب الامامة [illegible] والخوارج [illegible] وعندهم [illegible] قوله فان
تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية [illegible] ذلك الداعي الذي يجب طاعته الاجر الحسن [illegible] احد الخلفاء
الثلاثة فلزم خلافة ابي بكر [illegible] بل الطائفة ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث
لو كانت امامة ابي بكر باطلة لما كان ابو بكر معظما ممدوحا عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله [illegible]
[illegible] الرابع كانت الصحابة [illegible] يقولون له يا خليفة رسول الله [illegible] الصادقون
فيكون خلافة حقا الخامس لو كانت الامامة حق علي ولم تنقه الامة عليه [illegible] الامم لكنهم خير الامم لكنهم
خير امة تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر

وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يعارض ما تمسكنا به مما يطلب فيه القطع قلنا ليس اقل
من خبر الطير الذي تستدلون به على الافضلية كما سيأتي ولا من خبر المنزلة الذي [illegible] وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر
وفيما يخالفه الآحاد تحكما فلا يكون ذلك الا ادعاء محضا السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا
عضوضا وقد كان [illegible] ثلثين سنة بعده موصوفين بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان الكائنين
بعدها من اهل الدنيا موصوفين بكونهم ملوكا وذلك دليل على صحة خلافة الخلفاء الاربعة الثامن انه عليه السلام
استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزله كما يفتري وبقي بعده اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل
بالفصل ولذلك قال علي قد رضيك رسول الله في امر ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا فان قيل امامة الائمة الثلاثة يتعلق
ما يتشبث بها بعض الوجوه المذكورة نريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلاثة الباقية فاثبت
بعضها او بعضا منها [illegible] بعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام الخلافة
بعدي الحديث وقوله اقتدوا باللذين من بعدي الخ وطريقه المعول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعا في مرضه
عثمان بن عفان وامره ان يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر
ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى
سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون [illegible] على البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة
وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه
وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل من عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم واراد ان يستظهر برأي غيره في التعيين لذلك قال ان اقتسموا اثنين
واثنين فكونوا مع الاربعة [illegible] ثلاثة وثلاثة فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن
ولم يعين احد منهم للصلاة عليه [illegible] بل فوضها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن
ولما استشهد عثمان بعد الناس على بيعة علي المقصد الخامس في افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم هو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله تعالى
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى
فهو اكرم عند الله لقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة
وايضا قوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي عليه السلام ربى عليا
وهي نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله عليه السلام اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر عمم الامر بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل
ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوز امامة المفضول اصلا كما سيأتي الثالث قوله عليه السلام لابي الدرداء
والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما

سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره السادس
تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات قوله يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر ومعناه قوله يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر
وذلك أن بلالا أذن بالصلاة في أيام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لأبي بكر يصلي بالناس فخرج
فلم يجد على الباب إلا عمر في جماعة ليس فيهم أبو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته
قال ذلك ثلث مرات السابع قوله عليه السلام خير أمتي أبو بكر ثم عمر الثامن قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
أبا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي التاسع قوله عليه السلام وقد ذكر
عنده أبو بكر وأين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد
معي ساعة الخوف العاشر قول علي خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم وقوله لما قيل له ما توصي أما
أوصي وما أوصى ... ما أوصى رسول الله ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم أي الشيعة تمسكوا في بيان أفضلية علي بمسلكين الأول ما يدل عليه
أي على كونه أفضل إجمالا وهو وجوه الأول آية المباهلة وهي قوله تعالى فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا
وأنفسكم وجه الاحتجاج أن قوله وأنفسنا لم يرد به نفس النبي لأن الإنسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت على ذلك الأخبار
الصحيحة والروايات الثابتة عند أهل النقل أنه عليه السلام دعا عليا إلى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة
في الفضل والكمال فترك العمل به في فضيلة النبوة بقي حجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون أفضل
من الأمة وقد يمنع أن المراد بأنفسنا علي وحده بل جميع قرابته وخدمه النازلين عرفا منزلة نفسه عليه السلام وأطلق
بل على صيغة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله عليه السلام وقد أهدي إليه طائر مشوي اللهم ائتني بأحب خلقك إليك
يأكل معي هذا الطير فأتى علي وأكل معه الطير والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو أفضل وأكثر ثوابا
وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم وإدخال لفظ الكل والبعض ألا ترى أنه يصح أن يستفسر ويقال أحب
خلقه إليه في كل شيء أو في بعض الأشياء وح جاز أن يكون أكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الأفضلية مطلقا الثالث
قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الأمة وقد قتله علي وأجيب بأنه ... فيكون ...
من صحابة خير منه ومن سائر الخلق ... المخصوص بالنبي ... خارج من الخلق المذكور في الحديث ... خيرا
منه وتضعف ... عمومه للباقي ... أن عليا ... أفضل الخلق ... زمن خلافته
بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابع قوله عليه السلام أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن أبي
طالب وأجيب بأنه لا دلالة للأخوة والوزارة على الأفضلية وأما باقي الكلام فإنه يدل على أنه خير من يتركه قاضيا
لدينه ومنجزا لوعده وذلك لأن قوله يقضي ديني ... حال من ... فلا ... الخامس قوله عليه السلام
لفاطمة أما ترضين أني زوجتك من خير أمتي وأجيب بأنه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه ... المراد خيرهم لها
باعتبار القرابة والشفقة ... الموافقة السادس قوله عليه السلام خير من أتركه بعدي علي وأجيب بما مر من أنه لا يلزم

كونه خيرا من كل وجه بل جاز أن يكون في كثرة قضاء الدين وإنجاز الوعد السابع قوله عليه السلام أنا سيد العالمين وعلي سيد
العرب قالت عائشة كنت عند النبي إذ أقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بأبي أنت وأمي يا رسول الله ألست
سيد العرب فقال أنا ... الحديث أجيب بأن السيادة هي الارتفاع لا الأفضلية وإن سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه
سيدا في كل شيء بل في بعض الأشياء الثامن قوله عليه السلام لفاطمة إن الله اطلع على أهل الأرض فاختار منهم أباك فاتخذه
نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك وأجيب بأنه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد أو لبعلية فاطمة التاسع أنه عليه السلام
لما آخى بين الصحابة اتخذه أخا لنفسه وذلك يدل على علو مرتبته وأفضليته قيل لا دلالة للاتخاذ أخا على أفضليته
إذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة العاشر قوله عليه السلام بعدما بعث أبا بكر وعمر إلى
خيبر فرجعا منهزمين لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار وأعطاها
عليا فإنه روي أنه عليه السلام بعث أبا بكر أولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي صلى الله عليه وسلم
لذلك فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه الراية فقال لأعطين ... فتعرض لها المهاجرون والأنصار فقال أين علي
فقيل إنه أرمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع إليه الراية وذلك يدل على أن ما وصف به لم يوجد في غيره فيلزم منه أن يكون أفضل
ممن عداه قيل لعل في هذا المجموع لا يجب أن يكون في كل جزء منه ... أن يكون في كونه كرارا غير فرار ولا يلزم ح الأفضلية
مطلقا أو كونه كرارا غير فرار الحادي عشر قوله عليه السلام في حق النبي فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد
بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على أنه
أفضل منهم لأن نصرته من أفضل العبادات ... فدل على كونه أفضل من غيره قيل
ذلك يدل على أن المراد به علي معارض بما عليه الأكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من أن
المراد أبو بكر وعمر الثاني عشر قوله عليه السلام من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في
هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب فقد ساواه النبي صلى الله عليه وسلم بالأنبياء المذكورين وهم أفضل من
سائر الصحابة إجماعا فكذا من يساويهم وأجيب بأنه تشبيه لعلي بكل واحد من هؤلاء الأنبياء في فضيلة واحدة ولا يدل
على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم وإلا كان علي أفضل من الأنبياء المذكورين لمشاركته وتساويه لكل منهم في فضيلته
واختصاصه بفضيلة الآخر ... الإجماع ... بل ظهور المخالفة الثابت على أن الأنبياء أفضل من الأولياء المسلك الثاني
ما يدل عليه أي على كونه أفضل تفصيلا وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما يكون بماله من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما
تفرق في الصحابة وهي أمور الأول العلم وعلي أعلم الصحابة لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد
صلى الله عليه وسلم أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك
الذي ذكرناه من صفاته يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه
في اليوم مرة أو مرتين ولقوله عليه السلام أقضاكم علي والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم فيكون أعلم فيها جميعا فلا يعارضه
نحو أفرضكم زيد وأقرأكم أبي لأن ما يتعلق من ذلك على الفضل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تعالى وتعيها أذن واعية

اي حافظ واكثر المفسرين عليه اي على ومعالم التنزيل بعضي الاختصاص بما مدح به ولانه اي عليا نهى عمر عن رجم من
ولدت لستة اشهر ونبهه على دليله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا
دل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما
سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحدة من القضيتين لولا على لهلك عمر وقول على لو كسرت لي الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم
والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب لا بمعرفة احوالها الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض الهمام بان التورية منسوخ
مكشوف عن الحكم ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا
وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ويؤيده ان اول كلامه يشتمل على الفروض والعدد ويشرح مسجد الحكم كما شهد
به العطوم المسلمة ولان عليا ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر
الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه الاصول الكلامية في الفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن
وان حبر الامة ابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة الدرجة القصوى وعلم النحو انما
ظهر منه وهو الذي امر ابا الاسود الدؤلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة
والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثالث الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم
وتخشن في المآكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان يؤثر
المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه ما نزل على ما مر
وتصدق باقراص بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر
مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين
وتواتر وقايعه في خيبر وغيرها الخامس حسن خلقه قد اشتهر ذلك منه حتى نسب الى الدعابة وقد قال عليه حسن الخلق
من الايمان السادس قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية
السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وبيوته وعباس وان كان عم النبي لكن كان اخا عبد الله من الاب
وابو طالب اخاه من الاب والام الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين
وهما سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد
مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب دار على بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة في صحته
وان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد على بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل توفي متاخرا عن وفاته
ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انه سقاؤه فاذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في على وجب ان
يكون افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها اي مرجع الافضلية الى
بعض مضامينها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة

الاسلام وما ترجح في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان
ابن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في محاربة الكفار
واعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته والجواب ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل
بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل
فيكتفى فيها بالظن الذي يكتفى به في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها
لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما آحاد مع كونها متعارضة وليس الاختصاص بكثير من اسباب الفضيلة يوجبها
لزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان
قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف
قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب
علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين
عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به
فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة يبين اختصاصها باحدهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة
فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة ارجح
من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا **المقصد السادس**
في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا ان الزم الشافعي حضوره رد بعض آحاد الفقهاء
والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون وقالوا لعل المفضول انسب واقدر فيما هو
مقصود منه كما في المثال المذكور سفيه واما في غيره كالامامة فلا لاحتمال ان يكون اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في
ولاية الامور والقيام بها معرفة مصالحها ومفاسدها وقوة القيام بلوازمها فرب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف
وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا
فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب **المقصد السابع** انه يجب تعظيم الصحابة
كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله سبحانه وتعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها
قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا
نصيفه ومنها قوله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني
ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم ان من

تأملنا سيرتهم ووقفنا على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجنا شك في عظم شأنهم
وبراءتهم عما نسب إليهم المبطلون من المطاعن ومنعنا ذلك أي تعظيمهم عن الطعن فيهم ورأينا ذلك مجانبا للإيمان ونحن لا نلوث
كتابنا بأمثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التفصي عنها فارجع إليها إن أردت الوقوف عليها وأما الفتن والحروب الواقعة
بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة أنكروا وقوعها ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان وواقعة الجمل والصفين
والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة أو تصويب وهم طائفة من أهل السنة فإن أرادوا أنه اشتغال بما
لا يعني فلا بأس به إذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها أيدينا فلنطهر عنها ألسنتنا وإن أرادوا أنا
لا نعلم أو نعلم أمرا لا فباطل لوقوعها قطعا واستحضار الشيء الثاني من الردية منافي الاعتراف بوقوعها واتفق العمروية أصحاب
عمرو بن عبيد والواصلية أصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين والواشهد الجميع بباقة بقل لم تقبلها أما العمروية
فلأنهم يرون فسق الجميع من الفريقين وأما الواصلية فلأنهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما والذي
عليه الجمهور من الأمة هو أن المخطئ قتلة عثمان ومحاربو علي لأنهما إمامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا إلا أن بعضهم كالقاضي
أبي بكر ذهب إلى أن هذه التخطئة لا تبلغ إلى حد التفسيق ومنهم من ذهب إلى التفسيق كالشيعة وكثير من أصحابنا خاتمة
المقصد الرابع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أوجبه قوم ومنعه آخرون والحق أنه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الأمر
بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم إنه فرض كفاية لا فرض عين فإذا قام به
قوم سقط عن الآخرين لأن غرضه يحصل بذلك إذ الغرض أنه لا يقع الأمر فإن الكل بتركه ويجب تأثيم الجميع وعند المعتزلة
من الأصول قال الآمدي ذهب بعض الروافض إلى أنه لا يجب بل لا يجوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بنصب الإمام وانتسابه
كما في إقامة الحدود وذهب من عداهم إلى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب أهل السنة إلى وجوبه شرعا والجبائي وابنه إلى
وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال أبو هاشم إن تضمن الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ولا يدفع عنه إلا بذلك وجب عقلا وإلا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الإجماع فإن القائل
قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه بشرط انتساب الإمام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن
منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو
ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم وأما عدم توقف وجوبه على انتساب الإمام فهو أنه إذا علم أن كل
واحد من آحاد الصحابة كان يستقل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا انتسابه وإذن من الإمام وكان ذلك شائعا ذائعا فيما
بينهم ولم يوجد نكير فكان إجماعا على جوازه ولوجوبه بعد علم بأن ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عنه منكر وذلك ليس
من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي شرطان أحدهما أن يظن أنه لا يصير
موجبا لثوران فتنة وإلا لم يجب وكذا لا يجب إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود ويستحب إظهار الشعار الإسلام ووجوبه إنما
هو إذا جوز حصول المقصود بلا إثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن أحوال الناس للكتاب والسنة أما
الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فإنه يدل على حرمة السعي

في إظهار الفاحشة ولا شك أن التجسس سعي في إظهارها وأما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلي بشيء من هذه القاذورات
فليستترها بستر الله فإن من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه حد الله وأيضا قد علم من سيرته صلى الله عليه وسلم
أنه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره إظهارها جعلنا الله تعالى ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله
وأصحابه والصالحين من عباده إنه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد
وآله وأصحابه أجمعين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين **تذييل** في
ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار إلا
واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به قال الآمدي كان المسلمون عند
وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف
فيما بينهم أولا في أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم
وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر إن النبي قد
غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك
في التخلف عن جيش أسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش أسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف
انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال إن محمدا قد مات علوته بسيفي
وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال أبو بكر من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ومن كان يعبد إله محمد فإنه حي
لا يموت وتلا قوله وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم إلى قوله وقال عمر كأني ما سمعت هذه الآية إلا الآن
وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روي عنه من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون
وكاختلافهم في الإمامة وثبوت الإرث عن النبي عليه السلام وكاختلافهم في قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فقال أبو بكر أليس قد قال إلا بحقها
ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ولو منعوني عقالا مما أدوه إلى النبي لقاتلتهم عليه وكاختلافهم بعد ذلك في تنصيص
أبي بكر على عمر بالخلافة ثم في أمر الشورى حتى استقر الأمر على عثمان ثم اختلافهم في خلافة علي ومعاوية وما جرى في
وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم في بعض الأحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الإخوة وعقل الأصابع
وديات الأسنان إلى غير ذلك من الأحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني
وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب
والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الإسلام وأرباب المقالات إلى ثلاث وسبعين فرقة وإذا عرفت هذا فنقول اعلم
أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية
الفرقة الأولى المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك أنه دخل

على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهرت في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون
الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان
يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد
واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين
قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر
اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه
ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية
لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية
منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب الى القدر من نافيه وقيل كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافي اليه ايضا اذا بالغ
في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فان بعضهم
شاركهم المجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين اي في قولهم بان الله خالق شانه الخير والشيطان خالق الشر وانهم المشاركون
لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور والمفاسد دون الله سبحانه ويرده
ايضا قوله عليه السلام القدرية خصماء الله في القدر والخصومة للعامل بتفويض الامور كلها الى الله تعالى اما الخصومة
لمن يعتقد انه تعالى اثبت القدر فلا بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب
الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب عليه ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو
واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء
متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف الله تعالى اشتراكه فيه لا صفة ونفي الصفات
الزائدة على الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وانه تعالى غير مرئي في الآخرة بالابصار وان
الحسن والقبح عقليان فيجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة
ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي
حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد مطالعة كتب الفلاسفة
وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما
قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة الشر الى الله تعالى وقالوا
بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى ان الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان
لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة
بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمرية تبعوا الواصلية في
مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قضية عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان

من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية اصحاب
ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقدم طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء
مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار
ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وان اهل الخلدين تنقطع حركاتهم ويصيرون
الى جمود دائم وسكون يجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول
لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها اذ كل لا اول له فتحرك لا يتناهى
الى آخرها فلم يصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل
انه قدري الاولى جهمي الآخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي بحياة هي ذاته وانما اخذوا هذا القول
من الفلاسفة الذين يعتقدون ان ذاته واحدة من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا لا جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات
وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو قوله كن
وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وكأن امر التكوين عنده غير امر التكليف وقالوا ارادته تعالى
غير المراد فارادته لما خلقه عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل يعني كلمة كن
فتأمل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن
اولياء الله هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف
سنة خمس وثلثين ومائتين ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من
شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح
لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب وعقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه عن الشرور
والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه مريدا لفعله انه خالقه
على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه امر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن آلتها وقد اخذه النظام من كلام
الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن
والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم
بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض وقالوا الجسم مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب
والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذ هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة
والاختلاف بينهما بامر خارج هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله تعالى خلق الخلق اي المخلوقات دفعة
واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك ولم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى
اكمن بعض المخلوقات في بعض فالتقدم والتأخر انما هو في الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخلط
والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب

عن الاتيان بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب
والاجماع والقياس ليس شيء منهما بحجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص
من النبي على علي لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما او بعير من الابل
مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه
وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء
فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر وتعلق العلم والاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد الاسكافية
اصحاب ابي جعفر الاسكافي قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه
الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم مقالة لا يعتد بها ان في
فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هو النص وسارق الحبة
فاسق منخلع عن الايمان البشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتولد
قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية يقع اي يجوز ان يحصل متولدة في الجسم
من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر
على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه تعالى ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان الطفل
بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المزدارية
هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار هذا اللقب من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى
سمي راهب المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا
ويجوز ان يقع فعل من فاعلين على سبيل التولد وقال الناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام
وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفّر القائل بقدمه وقال من لازم السلطان كافر لا يوارث اي لا يرث منه ولا يورث منه
وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية كافر ايضا الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان يبالغ في القدر اكثر
من مبالغة سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل
في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله وما انت عليهم بوكيل وقالوا لا يقال الف الله بين قلوب المؤمنين مع انه مخالف لقوله ما الفت بين
قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض لا تدل على الله ولا رسوله اي لا تدل على كونه خالقا لها ولا تصلح دلالة
على صدق مدعي الرسالة انما الدال الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا
على صدق من ظهر على يده وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل
فيلزمهم القدح في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه وقالوا الجنة
والنار ليستا مخلوقتين الآن اذ لا فائدة في وجودهما الآن ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوته في آخرها
وقد افتتحها اولا بشروطها فاول الصلوة معصية منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع الصالحية اصحاب الصا

الفوطي خ

في
ولا على رسوله

لحي

٢٥

ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم
بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها الحابطية هو احمد بن حابط
نسب اتباعه اليه وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب
الناس في الآخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله ان الله
خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه درع الاجسام واحدثها قال الآمدي وهؤلاء
كفار مشركون الحدثية هو فضل الحدثي ومذهبه مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف
فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم
نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمه فاطاعه بعض فاقرهم في دار النعيم التي ابتداهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار
الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة
كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل
وطاعته اكثر كانت صورته احسن والآمه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة
ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام
واما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان
حدوث الاجسام وفناءها عندهم من الاعراض فكيف يقولون انها من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل
على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له
غير الارادة مباشرة او تولدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان الثمامية هو ثمامة بن
اشرس النميري كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها الى
فاعل السبب لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس
والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل
الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث
والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمهم قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون
وله عنده منزلة الخياطية اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد
وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حال العدم وجوهرا او عرضا اي الذوات المعدومة ثابتة متصفة بصفات الاجناس
حال العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال
عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى نفسه او غيره معناه انه يعلمه الجاحظية هو
عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم
بعباراته اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد اي الواحد منا انما هي اي ارادته لفعله عدم السهو

عليه

في
بشكر

في
كانت

اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص فمات قبل وصول السهم اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صح

في
ارادة الله

البلغاء صح

كونه عالماً به غير ساه عنه فالارادة لفعل الغير هي الميل اي ميل النفس اليه قالوا ان للاجسام ذوات طبائع يحصل لها آثار
مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر اذ ما سبق للاعراض والجواهر باقية على حالها كما [illegible]
والنار يجتذب اليها اهلها لا ان الله يدخلهما اي يدخلهم فيهما والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا
وتارة امرأة الكعبية هو ابو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع
بغير ارادته فاذا قيل انه مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل انه مريد لفعل غيره اريد انه آمر به وانه لا يرى نفسه ولا غيره الا
بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية الجبائية هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا الارادة
الرب حادثة لا في محل والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله افناء العالم والله
متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه
ولا يرى الله في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء
ويجب على الله لمن يكلفه اي للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية
ما هو اصلح له والانبياء معصومون وشاركه وعلى فيهما اي في الاحكام المذكورة ابو هاشم ثم انفرد عنه بان الله عالم لذاته
بلا ايجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به ويجوز الايلام للعوض
البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه خلاف الاجماع والحكمة
وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم
القدرة فلا يصح توبة الكاذب عن كذبه بعدما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعدما جب ولا استحق على واحد من
على المتفضل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي وهذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه
ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما او على اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه الفرقة الثانية
من الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا
ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة
يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال
عبد الله بن سبا لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع
ابن نون وفي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة قال
ابن سبا ان عليا لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق
سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين
الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح
عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير في شخص نبوة بعدما كان في شخص آخر امامة
البيانية قال بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله

قال

الغلاة عليهم اللعنة

النهد قبيلة من اليمن

حلت

حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان المغيرية قال المغيرة بن سعيد العجلي الله جسم
على صورة انسان من نور على رأسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار
فوقع تاجا على رأسه وذلك قوله سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي
فعرق فحصل منه اي من عرقه بحران احدهما مالح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع اي
انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر ثم خلق
الخلق من البحرين فالكفار اي الكفار من المظلم والايمان اي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي
منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر
حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وقوله كمثل الشيطان الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر
وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج
وقيل المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال الآخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به
الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث
ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل
باصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية هو ابو منصور
العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين
ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني
ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة
لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد اي رجل
امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم من ذلك ان من ظفر برجل منهم ارتفع عنه التكليف والخطاب
لوصوله الى الجنة الخطابية هو ابو الخطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ
منه فلما اعتزله ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس
طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل
منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتل ابي الخطاب معمر اي
ذهب الى ذلك جماعة منهم وعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا
لا تفنى واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيع اي ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم وقالوا
ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي من الله اليه وفيهم اي في اصحاب بزيع من هو
خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب
عمير بن بنان العجلي الا انهم يموتون اي يقولون بذلك الغرابية قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب بالغراب والذباب

تعالى الله عن ذلك

بالذباب

ما للذباب بعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها
عن حيدرة فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل الذمية لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا لان عليا
هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما اي قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلي ولهم
في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء
هما وفاطمة والحسنان وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر
ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي قالوا
الله جسم ثم اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء
الصافية يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة بفتح الميم وهي الموضع الذي يجسه الطبيب كانهم يريدون بها
النبض بالواو وليست هذه الصفات المذكورة غيره اي غير ذاته ويقوم ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام
ولولاها لم يدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما
اي على وجه لا يفضل احدهما على الاخر وارادته حركة هي لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها بعلم لا قديم
ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة لا مخلوق ولا غير مخلوق والاعراض لا تدل على الباري وانما الدال عليه
هو الاجسام لما عرف من مشابهته اياها والائمة معصومون دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فيستغفر به الى الله بخلاف الامام
فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم
وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا
بحدوث الصفات لله وقبلها اي قبل حدوثها لا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية
هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي
تحمله رجلاه وهو اقوى منهما الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال الله نور غير جسماني
ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية
ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم
وترك الفرائض ومنهم من ادعى الالهية المقنع المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد اي الله خلق محمدا
وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها وقيل فوض ذلك الى علي البدائية جوزوا البداء على الله تعالى اي جوزوا
ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمهم ان لا يكون عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية
قالوا حل الله تعالى في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبرئيل بصورة البشر
واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات
متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن هنا اطلقنا الالهية على الائمة الا نرى
ان النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر الاسماعيلية ولقبوا بسبعة

القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة
ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل
بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه
من المجوسية والمناهية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى
قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اي الرسل سبعة آدم
ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته
ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله وهو غاية الادلة الى
دين الله وحجة يؤدي عنه اي عن الامام ويحمل علمه ويحتج به وذو مصة يمص العلم من الحجة اي ياخذه منه فهذه ثلاثة وابواب
وهم الدعاة فاكبر اي داع اكبر وهو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع مأذون ياخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم
في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في
الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب
عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعي المأذون لياخذ عليه العهود قال الآمدي وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح
يحبس الصيد على الكلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي
اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا وذلك الذي ذكرناه كالسموات والارضين
والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذ تبع طائفة
منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان والمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك او تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا
وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل
واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجوه تعود
الى قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم
واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرائعهم الى ما نعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم
واضطراب كلمتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الطغام
مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة من ليس قابلا لها
ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فيه فقيه او متكلم ثم التانيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل اليه هواه
وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها
حتى يحصل له الانس به ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في اوائل السور وقضاء
صوم الحائض دون قضاء صلوتها اي لم يجب احدهما دون الآخر ووجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات اي لم كان
بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنين الى غير ذلك من الامور التعبدية واما يشككون في هذه الاشياء ولا يطرون الجواب عنها

لتعلق قلوبهم بمراجعهم فيدوم الربط وهو مرتبة اولى الاخذ الميثاق وهو ان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود

وتسدلوا بقوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم فاخذوا من كل احد ميثاقا بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والتا

هو الدعاء الى الامام الحق ما اشكل عليه من الحق القائل الا انه عالم بها لا يعرفها احد حتى يترقى من درجة وسبق الى الامام

ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه ثم التاسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها

ويسلمها المدعو ويكون سابقا له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن

الاعتقادات الدينية حينئذ اي حين اذ آل حال المدعو الى ذلك ياخذون في الاباحة والحث على استعجال اللذات وتاويل الشرائع

كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن

الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء شيء من اسرارهم الى

من ليس من اهله عن قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي

والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة

راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم

ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذا في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات

وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا

كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل

التام مستفيضة منه واحتاجت في الحركة من النقصان الى الكمال الى الحركة ولا يتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية

بتدبير النفس فحدثت بتوسطها الطبائع البسيطة وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات

وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على

عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة

وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى

العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك

تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم حتى ظهر

الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم

في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلعوا على فضائحهم ثم انهم

تفلسفوا واستهزؤوا بالنواميس الدينية الامور الشرعية وتحصنوا بحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم

فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان

واتباعه الثالثة الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي بن زين العابدين وهم ثلاث فرق الجارودية اصحاب

ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية

والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم

بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كامل واختلفوا في الامام المنتظر ابو محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي الذي قتل بالمدينة

في ايام المنصور فذهبت طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب طالقان الذي اسر

في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهبت طائفة اخرى الى ذلك وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد

زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة وانكروا قتله

السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة

المفضول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق

وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة البترية هو بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان وهؤلاء

والزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون لا يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه الا في

مسائل قليلة واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى

جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا

وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر

ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات في تعيين الامام واكثر الحصر وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى

بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار

المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله

بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة

الفرقة الثالثة الخوارج

وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل

صلوة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا

يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصبته قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان

يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة

البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا

يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل

ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت

الرعية حاضرا وغائبا وهذه الاقوال لطوائف من البيهسية قالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب

حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اي السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية

في اسناد افعال العباد اليهم الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس

من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه

تمهيد

من كبار الفرق الاسلامية ٤

ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله فهذا المفتي للخوارج وزاهدها عمران بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد
بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا وكفرت الصحابة اي عثمان
وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال
وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا بتحريم التقية في القول والعمل وجوزوا قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني
المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن ولا حد للقذف على النساء اي القاذف ان كان امرأة لم تحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين
وهي للمذكرين فالكلام مبني وقد اسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا
لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها واطفال المشركين في النار مع آبائهم وجوزوا نبيا كان كافرا وان علم
كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين عذروا
الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا النساء ونكحوهن قبل القسمة
واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا
فعذرهم بجهالتهم واختلف اصحابه بعده فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسله وتحريم دماء المسلمين
اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فمن هنا
منهم سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم
نصبه اذا راوا ان ذلك لا يتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي اتفقوا في التكفير وخالفوهم
في الاحكام الباقية الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين
لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار اي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار
ومنع التقية في القول اي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال
مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل
تزوج المؤمنة اي للمعتدة منهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية الاباضية هو
عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم
حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة
موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم
كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا
في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه تردد وان ذلك جائز ام لا
وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعا الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان
بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب
كبيرة فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب

يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود
مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كان او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر
اي كون افعال العباد مخلوقة لله وفي الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا
ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم آخر السبع
من فرق الخوارج زادوا على النجدات بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان يتبرأ عنه
حتى يدعى الى الاسلام ووجب دعاؤه اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى
الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي باسناد الافعال الى قدرة العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله
يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة وقالوا اطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات
للبنين والبنات واولاد الاخوة والاخوات اي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات
وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة العشق من القرآن الثانية من فرق العجاردة
الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوا الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة
منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا
الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية
اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدرة خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين
في النار بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم
عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم
وفي نفي القدر اي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي القدرة المؤثرة عن العباد السابعة
المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن
وفعل العبد مخلوق لله تعالى الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفته ببعض
اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسعة الصلتية هو عثمان بن ابي الصلت وقيل
الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى
الاسلام فيقبلوا ويروى عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او للمشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا
فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلبة بن عامر قالوا بولاية
الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية
وعداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اي الثعالبة اربع
فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار
التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمان او كفر وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم

والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن
خالفوهم اي الاخنسية في التزويج اي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها
اليهم الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي
قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته
لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده
باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها فكذا من
لم يصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا فبتلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه فاذا فرق الخوارج عشرون لان العجاردة
عشر فرق ضممناها الى الست السابقة صارت ست عشرة وتشعب من الثعالبة ايضا اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون
وفيه بحث لان المصنف ابدع اقسامه فلاصحاب الثعالبة عاشر اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع
فيكون الفروع تسع عشرة وان اعتبر فرق البيهسية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين في اعتبار
احد الاعتبارين دون الاخرى على ما عرض الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة
لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي اخره ومنه ارجه واخاه اي
امهله واخره ولانهم يقولون لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز
لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب
فمن اجتمع فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها وابليس كان
عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية
اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته وكذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان
لما ورد في الحديث من ان الله خلق ادم على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة
بالله وبرسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض
الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري اهو الذي بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري اهو
هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم مما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان
والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اي القول المذكور عن ابي حنيفة رحمه الله ويعده من المرجئة وهو
افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الامدي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا
ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا او لانه
لما قال الايمان هو التصديق لا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد
فيه الثوبانية اصحاب ثوبان المرجئ قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل
ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان

غيلان وقيل ابوه مروان بن غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه
لو عفا الله في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج
المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي اسناد الافعال
الى العباد والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب ابي معاذ التومني قالوا الايمان
هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض اي
ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا
كفر لتكذيبه لما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطمة بل لانه دليل
تكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه هي المرجئة
الخالصة ومنهم من جمع اليه اي الارجاء القدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة
من كبار الفرق الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار موافقون لاهل السنة في خلق الافعال
وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام وفي نفي الرؤية
بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلاث الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ فهو عرض
واذا كتب فاي شيء كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق
فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اي على الزعفرانية وقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا
السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد على نفيه واولناه بان هذه الصورة حكاية اي حملناه وقلنا
غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف
وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا الفرقة السادسة
من تلك الفرق الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اي خالصة في القول بالجبر المحض
بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة
لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات
فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه
كالعلم والقدرة لو ابدل القدرة بالحي كما ذكره الامدي لكان اولى لان الجهمية اثبتوا لله قدرة والجنة والنار تفنيان
بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب
المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات
ومثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة
غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تعلم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال
والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام

هذا

بموافقته مذهب

التصديق

من لحم ودم كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين

يزورونه في الدنيا ويزورهم في الآخرة حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراء ذلك ومنهم

مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وقيل بفتحها والتشديد وهو

ابي حنيفة جيد والدين بن محمد بن كرام وافق الباقي في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من يعبأ به

ويبالى بقوله فاقتصرنا على ما قاله بعضهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز

عليه الحركة والنزول ثم اختلفوا اعلى العرش ام لا على انه هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو

محاذ للعرش ثم اختلفوا ابعد متناه او غير متناه ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات

كلها او متناه من جهة تحت فقط اولا اي غير متناه بل هو غير متناه في جميع الجهات وقالوا يجوز الحوادث في ذاته

وزعموا انما يقدر عليها اي على الحوادث الحالة في ذاته دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول

خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى

امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها اي صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال

ويجب على الله ارساله لا غيره اي لا يجوز ارسال غير الرسول ويجوز اي يصح اذا رسل رسل تكلم برسل رسول

بل لا عكس كلي ويجوز عزله اي عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس

من الحكمة رسول واحد اي لا يجوز الاقتصار على ارسال نبي واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في عصر

واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا

الايمان قول الذرية في الازل بلى اي الايمان هو الاقرار الذي وجد من الذرية حين قال تعالى الست بربكم وهو

باق في الكل على السوية الا المرتدين والايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء والاسلام والمجمع وبذلك الايمان

والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار

واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي

فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على

حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه و وجود الباري خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا

معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للمعتزلة القائلين بانه لا يوصف بالقدم متصف

بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافا للنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا

للحابطية حيث اثبتوا الهين ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة ولا تقوم بذاته حادث خلافا للكرامية ليس في حيز

ولا جهة ولا يصح عليه الحركة ولا انتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه

كما تقدم مرئي للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع وشعاع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج في شيء الى شيء

ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا احكام سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور

ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا المجازاة

والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنب

والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد واهل بيعة الرضوان تحت الشجرة واهل بدر من اهل

الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية

بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم او شرك او انكار النبوة او انكار ما

علم مجيئه عليه الصلاة والسلام به ضرورة او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان ذلك

المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان

كان قطعيا ففيه خلاف وانا ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن

فننا هذا **قال المصنف** رحمه الله ولنكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى ان

يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله

والصحابة والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان

يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم **وانا اقول** هذا ما تيسر لنا بعون الله

وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله

معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسولة

وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا في يوم الدين انه خير موفق ومعين

قال الشارح

تم ووقع الفراغ من تاليفه يوم السبت قريب العصر من اوايل شوال سنة سبع

وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات وحسبنا الله ونعم الوكيل

نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيد الانام وآله الكرام

وصحبه العظام وسلم تسليما كثيرا كثيرا ٥

من جملة التملكات العبد المذنب الراجي ابن محمد طاهر عبد الباقي سمناني

قد كان ... في يوم الجمعة من شهر المحرم في سنة الف وثلاث

... العبد الضعيف النحيف الراجي الى رحمة الله ... محمد

بن ... غفر الله لهما ولوالديهما

برحمتك يا ارحم الراحمين

١٠٢٦

